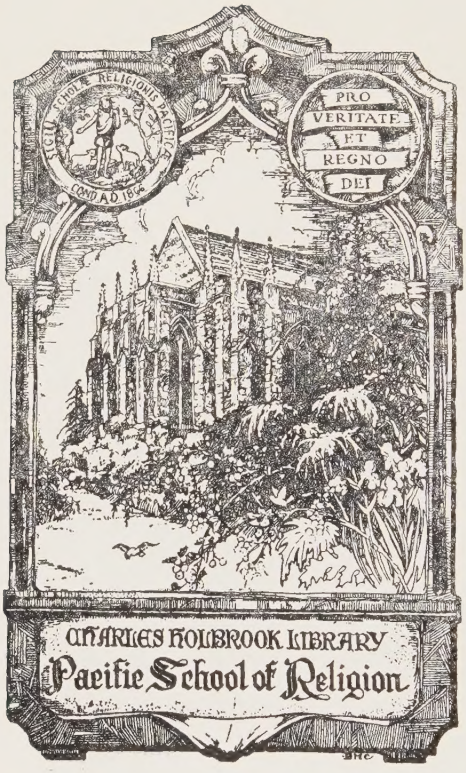
Religionsgesch. Bd.2

2:1

SP


PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/amidabuddhaunser00unse

Religions-Urkunden der Völker

Herausgegeben von

Julius Boehmer

Abteilung II, Band I:

„Amida Buddha unsere Zuflucht“

von

Dr. theol. Hans Haas

Leipzig
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
Theodor Weicher
1910.

„Amida Buddha unsere Zuflucht“

Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus

von

Dr. theol. Hans Haas

Mit 12 Abbildungen

Leipzig
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
Theodor Weicher
1910.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

85017

BL
74
Q8
v. 2:1

Alle Rechte vorbehalten.

Der Daibutsu von Kamakura, Kolossalbronzestatue des Buddha Amida.

In betreff der Aussprache der zahlreich im Texte vorkommenden japanischen Namen und Ausdrücke wolle der Leser beachten:

Die Transkription ist die jetzt allgemein übliche phonetische Schreibung des Romaji-kai.

Danach werden die Vokale wie im Deutschen, die Konsonanten annähernd wie im Englischen ausgesprochen.

Es lautet also:

ch	wie	tsch
j	wie	dsch
y	wie	j
sh	wie	sch
s	wie	ß
z	wie	s
r	ist	Zungen-r.

Alle Vokale sind kurz, wenn sie nicht mit dem Längezeichen (Strich darüber) versehen sind.

ei lautet wie ē.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Transkription V
Übersicht des Inhalts VII

Allgemeine Einleitung.

Vorbemerkungen 1
Kurze Einführung in die Geschichte und Lehre der Jōdo-shū 9
1. Geschichte der Sekte 9
2. Die Lehre der Sekte 12
Kurze Einführung in die Geschichte und Lehre der Jōdo-Shin-shū . . 15
1. Geschichte der Sekte 15
2. Die Lehre der Sekte 17

Einleitung zu den einzelnen Texten der Sammlung.

A. Texte der Jōdo-shū und ihre Verfasser.

1. Hōnen Shōnin 21
I. Jōdo-shū ryaku-shō 21
II. Brief Hōnens an Kuroda no Shōnin 22
III. Ichi-mai kishō-mon 22
2. Kōa Shōnin 22
IV. Kimyō hongwan shō 25
V. Sai-yō shō 28

B. Texte der Jōdo-Shin-shū und ihre Verfasser.

1. Shinran Shōnin 28
I. Shōshinge 29
II. Worte Shinrans 29
2. Nyoshin Shōnin 29
III. Tan-i-shō 32
3. Rennyo Shōnin 32
IV. Ryōge-mon 34
4. Akamatsu Renjō 34
V. Die Shinshū-Doktrin 35
5. Tada Kana-e 35
VI. Proben moderner Homilien der Shinshū 35

Texte.

A. Texte der Jōdo-shū.

Seite

I. Jōdo-shū ryaku-shō. Kurze Darstellung der Doktrin der Jōdo-Sekte. Von Hōnen Shōnin 37
II. Brief Hōnens an Kuroda no Shōnin 40
III. Ichi-mai kishō-mon. Ein Blatt des Zeugnisses von Hōnen Shōnins Hand . . 42
IV. Kimyō hongwan shō. Mida Nyorais vorzeitliches Gelöbnis — unsere Zuflucht. Von Kōa Shōnin 43
V. Sai-yō shō. Das Wichtigste von dem Reinen Lande im Westen. Von Kōa Shōnin. 84

B. Texte der Jōdo-Shin-shū.

I. Shō-shin-ge. Rechten Glaubens Preis. Von Shinran Shōnin 116
II. Worte Shinrans, überliefert von seinem Enkel Nyoshin Shōnin 123
III. Tan-i-shō. Klage über die Häresien. Von Nyoshin Shōnin 129
IV. Ryōge-mon. Glaubensbekenntnis. Von Rennyo Shōnin 142
V. Die Shin-shū-Doktrin. Von Akamatsu Renjō 143
VI. Drei Predigten. Von Tada Kana-e 144
1. Die Welt und wie wir durch sie gehen sollen 144
2. Das Heil 152
3. Idole und religiöse Symbole 160

Anhang.

Verzeichnis der Abbildungen 167
Namen- und Sachregister 168

Allgemeine Einleitung.

Zur ersten Einführung der Novizen in die Unterscheidungslehren der verschiedenen Schulen oder Sekten, in welche der Buddhismus in Japan zersplittert erscheint, ist in dortigen Priesterschulen noch heute neben anderen neueren Werken ein Lehrbuch in Gebrauch, das vor mehr als einem halben Jahrtausend geschrieben worden, ein zweibändiges, in Frage- und Antwortform abgefaßtes Werk des gelehrten priesterlichen Literaten Gyōnen, der, ein erstaunlich fruchtbarer Schriftsteller, den Ruhm hat, während seines Lebens im ganzen über eintausendzweihundert Bände geschrieben zu haben.[1])

Nach einer Einleitung, in der die wichtigsten Klassifizierungen der vierundachtzigtausend verschiedenen Lehren, welche Shākyamuni oder, wie er in Japan gewöhnlich heißt, Shaka-sama in seiner fünfundvierzig- oder fünfzigjährigen Lehrwirksamkeit verkündigt haben soll, kurz aufgeführt sind, die Entstehung des heiligen Schrifttums, des Tripitaka-Kanons, beschrieben und die Ausbreitung der Religion in den „Drei Ländern", d. h. in Indien, in China und in Japan, dem sie bekanntlich zuerst im Jahre 552 n. Chr. von Korea übermittelt ward, verfolgt wird, gibt das japanische Werk eine knapp gehaltene Darstellung der acht verschiedenen Hauptlehrsysteme, die, zunächst von dem Nachbarreich Korea, sehr bald aber direkt von China eine um die andere eingeführt, damals in den japanischen Klöstern studiert wurden und zur Bildung von ebensovielen Schulen, meist sogar zu kirchlichen Sonderorganisationen geführt hatten.

Die acht Sekten, über deren Doktrin man sich bei Gyōnen Belehrung erholen kann, die sechs ältesten, die ihre Hauptblüte in der Nara-Periode hatten, d. h. während des goldenen Zeitalters des Buddhismus, als seine hohen Gönner und Förderer, die Kaiser, ihre ständige Residenz in der Stadt Nara hatten, und die beiden sogenannten mittelalterlichen, die, nach Verlegung des Hofes nach dem heutigen Kyōto im Jahre 794 an letzterem Orte auf dem Hiyeizan und

[1]) A. Milloué, Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon (Revue de l'histoire des Religions, vol. XXV, pp. 219—243 und 337—360; vol. XXVI, pp. 201—219 und 279—315).

in der Provinz Kii auf dem Berge Kōya begründet, die Nara-Sekten bald an Einfluß weit überragten, sind:

1. Kusha, die auf den Inder Vasubandhu zurückgehende Abhidharmakosha-Schule,
2. Jōjitsu, die von Harivarman in Indien begründete Sautrāntika-Schule.
3. Ritsu, d. h. die Vinaya-Schule,
4. Hossō, die Vijnamātra-Schule des Vasubandhu,
5. Sanron, das Madhyamika-System des Nāgārjuna, gewöhnlich Drei-Shāstra-Schule genannt,
6. Kegon oder Avatamsaka-Schule,
7. Tendai, so genannt nach dem Orte ihrer Gründung, dem berühmten Kloster auf dem Berge T'ien tai in China, und
8. Shingon oder Mantra-Schule.

Jede Schule, bemerkt der Verfasser am Ende seines Katechismus, habe ihre sonderlichen Theorien mit ihren sonderlichen Schwierigkeiten;[1]) jedermann in Japan aber halte sich jedenfalls zu der einen oder anderen der acht Sekten, von deren Lehren er im Vorhergehenden freilich nur das Allerwesentlichste habe mitteilen können.

Es mag für den Augenblick befremden, daß da eben der Schulen des japanischen Buddhismus ganz geschwiegen ist, denen dieser Band der „Religionsurkunden der Völker" gewidmet ist: der Sukhāvatī- oder Amitābha-Schulen. Dieses Befremden aber muß schwinden, sobald man sich gegenwärtig hält, daß Gyōnens Katechismus im Jahre 1289 verfaßt ist, zu einer Zeit, da diese Sekten, die Ō-jō Jōdo-shū und ihre Tochtersekte, die Ō-jō Jōdo-shin-shū, mit zwei anderen, der Zen-shū und der Nichiren- oder Hokke-shū (Saddharmapundarīka-Sekte), erst kürzlich angefangen hatten, Gläubige in ihr Lager zu ziehen. Freilich, da waren sie allbereits zu der Zeit, als Gyōnen sein Werk verfaßte. Und ganz totgeschwiegen hat er sie auch nicht. In einer Nachschrift oder einem Anhang merkt er an, daß zu den alten Schulen neuerdings zwei andere hinzugekommen seien, die er auch, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, wenn gleich nur ganz kurz charakterisiert. Es heißt da:

Die Zen-shū oder die Dhyāna-Schule ist das Tiefste, Unbegreiflichste, Wunderbarste, was es im Buddhismus überhaupt gibt. Sie lehrt: Ursprünglich existiert nichts. Ursprünglich gibt es auch keine Leidenschaften. Die Entstehung dieser Sekte geht auf Bodhidharma zurück, welcher vom Westen nach China kam und, ohne sich jemals eines Schrifttextes zu bedienen, einfach direkt an den Geist jedes einzelnen Hörers sich wendend, lehrte, daß es, um zur Buddhaschaft zu gelangen, einfach gelte, sein eigenes wahres inneres Sein zu sehen. In Indien überlieferten diese Lehre achtundzwanzig Patriarchen einer nach dem andern ohne Worte dem Geiste seines Nachfolgers. Der achtundzwanzigste war der große Lehrer Bodhidharma, der zur Zeit der Liang-Dynastie

[1]) Über die Lehren dieser verschiedenen Schulen siehe H. Haas, Die Sekten des japanischen Buddhismus. Heidelberg 1905.

(502—557) diese Doktrin nach China brachte. Sie pflanzte sich in regelrechter Sukzession bis zu dem sechsten chinesischen Patriarchen fort. Nach dem Tode des fünften spaltete sich die Schule in eine nördliche und eine südliche, und letztere hinwiederum zerteilte sich in den letzten Jahren ihres Begründers in fünf Zweige. Besonders neuerdings haben hervorragende Priester unseres Landes dieser Lehre in China nachgeforscht und haben sie nach ihrer Rückkehr von dort in Japan verbreitet.[1]) Sie hat große Ausdehnung bei uns gewonnen.

Gleichfalls blühend, liest man dann weiter, ist die Jōdo-shū oder Sekte des Reinen Landes. Sie lehrt, um es kurz zu sagen, daß auch Menschen gewöhnlichen Schlages, die ganz und gar im Banne ihrer Leidenschaften stehen, dennoch die Hoffnung haben können, in das Reine Land einzukommen, indem sie nach diesem Leben dahinein geboren werden. Zwischen diesem Paradies des Westens und dieser unserer Welt bestehen innige Zusammenhänge. Es gilt nur den Namen Buddhas wiederholt auszusprechen, und es wird auch niedrigeren Fähigkeiten ein Leichtes, zum Leben im Paradiese einzugehen, um danach dorten zu Buddhas zu werden. Sich der Vollbringung guter Werke ohne Ende hingeben in der Erwartung, es dadurch in dieser Welt zur Buddhaschaft zu bringen, das ist der von den anderen Sekten gewiesene sogenannte Pfad der Heiligkeit (shō-do). Sich als Nächstes ein Wiedergeborenwerden im Paradiese zu wünschen, das ist dagegen die Lehre der Sekte des Reinen Landes (jō-do). Dieselbe leitet ihren Ursprung her von Memyōs (Ashvaghoshas) Daijō Kishinron (Mahāyāna-shraddhotpāda-shāstra) und von Ryūjus (Nāgārjunas) Jūjūbibasharon (Dashabhūmi-vibhāshā-shāstra). Nachher verfaßten Tenjin (Vasubandhu), Bodairyūshi (Bodhiruchi), die Priester Donran (Thān-lwān), Dōshaku (Tāocho), Zendō (Shān-tāo) und andere eine Menge Kommentare und arbeiteten an der Ausbreitung dieser Sekte. Zu ganz besonderer Blüte ist sie in Japan in letzter Zeit gekommen.

Wir haben also, so schließt der Verfasser, im ganzen zehn Sekten. Hauptsächlich aber hängt man doch den acht ersten an.

Diese Konstatierung Gyōnens mochte noch in seinen Tagen gelten. Bald sollte es anders werden. Dreihundert Jahre später, als die römischen Sendboten, deren erster, Franz Xavier, bekanntlich 1549 in Kagoshima landete, im Lande waren, trat ihrer Beobachtung kaum mehr etwas entgegen von Sekten wie Kusha, Jōjitsu, Ritsu, Hossō, Sanron, Kegon. Mehr schon von den zwei Kyōto-Sekten. Von Bonzen der „Universität Hiyenoyama“, womit Priester der Tendaishū, die ihr Hauptquartier auf dem Hiyeizan (Hiyei no yama) bei Kyōto hatte, gemeint sind, ist in den alten Jesuitenbriefen aus Japan oft zu lesen, und ebenso von Mönchen der Shingon-shū, an die zu denken ist, wenn in ihnen die Rede von Anbetern des Gottes „Nichi“ oder „Denichi“ (d. i. Dai-nichi Nyorai, Buddha Vairochana) ist, als deren Name „Semgogiu“ oder, in Maffeis Latein,

[1]) Für die Geschichte der Zen-Sekte siehe H. Haas, Die kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus. (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens Bd. X, Teil 2, SS. 157—221).

„Xingovini" angegeben wird. Aber auch ihre Bedeutung war mit dem Hinschwinden der Macht der Kaiser in Kyōto, an denen sie ihre Hauptförderer gehabt, gegen früher arg gesunken. Die Hauptrolle spielten nun seit geraumer Zeit schon die neuen Sekten, die von China eingeführt oder von japanischen Priestern selbst gegründet worden waren, während in Kamakura die ungetreuen Generalissimi des Kaisers, die Shogune, dem erhabenen Sproß der Sonnengöttin, der in seinem Palaste in der alten Residenzstadt unfreiwillig von der Außenwelt abgeschlossen war, wie nach dem altjapanischen Mythus einst vorübergehend aus eigenem Willen in Verstimmtheit seine himmlische Stammutter Amaterasu in enger Felsenhöhle, die Last des Regierens abgenommen hatten.

Der Gunst der tatsächlichen Regenten des Reichs, der Hōjō (1200—1233), und nachher der Shogune aus dem Hause Ashikaga (1336—1573), hatten sich vor allem die beiden von China eingeführten Zweige der Zen-shū, die Rinzai- und die Sōtō-Sekte, zu erfreuen. Reichsgroße, Fürsten und Ritter vor allem fielen ihnen lange Zeit mit jedem Jahre in mehr anwachsender Zahl zu. Aber man braucht sich nur des oben angeführten Lobes zu erinnern, das der Priester Gyōnen dieser Sekte spendet: daß in ihrer Doktrin das Tiefste, Unbegreiflichste und Wunderbarste des Buddhismus beschlossen sei, und man wird sich sagen müssen, daß sie nicht wohl eine Lehre für die breite Masse des ungelehrten Volkes abzugeben vermochte, ebensowenig wie die tiefen Spekulationen und abstrusen Theorien der älteren Sekten, die diesem immer unverstanden geblieben waren. Über ein halbes Jahrtausend war der Buddhismus in Japan angesiedelt (von seiner Einführung im dreizehnten Jahre des Kaisers Kimmei, 552 n. Chr., bis zur Stiftung der Jōdo-shū, 1175, waren ganze 624 Jahre vergangen) und hatte das Land, den äußersten Norden ausgenommen, fast in allen seinen Provinzen mit prunkenden Tempeln übersät. Aber was er dem Volke, dessen eigene alte Religion er beiseite zu schieben beflissen war, um selbst deren Platz in den Herzen einzunehmen, nach so langer Zeit gegeben hatte, war schließlich, recht besehen, eine neue, reiche, vielseitige Kultur, nicht eine andere bessere, mehr befriedigende Religion. Das Volk hungerte nach Brot, und der Buddhismus reichte — Edelsteine.

Die ersten, die den geistlichen Hunger zu stillen verstanden, die ersten, deren Predigt darum auch das Volk von Japan in hellen Scharen zulief und bis zum heutigen Tage treu geblieben, waren die Priester Genkū Shōnin (1133—1212) und sein Lieblingsjünger Shinran Shōnin (1173–1262), der Stifter der Jōdo- und der Begründer der Jōdo-Shin-shū. Schon Franz Xavier bemerkt in einem nach seiner Rückkehr aus Japan verfaßten, Cochin, 29. Januar 1552 datierten Sendschreiben an die Gesellschaft Jesu in Europa,[1]) in welchem er weitergibt, was er während seines Aufenthalts im Lande über die religiösen Verhältnisse erkundet hatte, die meisten Japaner seien Verehrer Amidas. Der Bitte, welche er an diese Mitteilung anschließt, die Leser seines Briefes in der

[1]) Monumenta Xaveriana I, pp. 628—689; und P.-L. Jos. Marie Cros, S. J., Saint François de Xavier, sa vie et ses lettres II, 131.

Heimat möchten zu Jesus Christus unserm Herrn beten, daß er uns den Sieg über diesen Dämon gewinnen lasse, mögen Tausende von frommen Christgläubigen in der europäischen Christenheit nachgekommen sein. Erhörung ist solchem Beten jedenfalls nicht geworden. Hunderten von Millionen sterblicher und nun gestorbener Menschen hat seit dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert Hönens und Shinrans Lehre die Tröstungen der Religion geboten, und zwanzig Millionen Seelen, das wird man sagen dürfen, ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, ziehen in Japan zur Stunde aus dem Glauben, den sie diesen beiden großen Priestern danken, Kraft zum Leben und getrosten Mut zum Sterben.

Mit diesem Glauben, der — man darf es ruhig wagen, zu prophezeien — auch noch vielen künftigen Geschlechtern in Japan voll genügen wird, soll dieser Band der „Religionsurkunden der Völker“ den Leser genauer bekannt machen, und zwar will er dies tun durch Darbietung von Übersetzungen einer Reihe von Schriften sehr verschiedenen Umfangs, die, ohne etwa je zu etwas wie einem besonderen Kanon oder Korpus zusammengefaßt worden zu sein, doch innerhalb der beiden Sekten in so allgemeiner Schätzung stehen, daß sie füglich als Urkunden bezeichnet werden können und jedenfalls geeignet sind, den Leser einen tiefen Blick in eine ihm fremde und ihn vielleicht doch in vielen Stücken verwandt anmutende Glaubenswelt tun zu lassen.

Oft genug ist auf die zahlreichen auffallenden Berührungspunkte und Ähnlichkeiten zwischen dem Buddhismus, wie er in Japan in Erscheinung tritt, und dem katholischen Kirchentum mit seinem Ritual hingewiesen worden, Übereinstimmungen so frappanter Art, daß sie schon einen Bartoli[1]) zu der Äußerung zwangen: „Non posso già lasciar d'avvertire non senza ragionevole maraviglia, che il demonio, a scherno ed onta della Chiesa di Cristo, abbia voluto colà in quell' ultimo confine del mondo contraffarla, trasfigurandola in un'essere mostruoso, con mettere i misterj in favole, i sacramenti in superstizione, e le cerimonie in sacrilegj, affinchè, se mai penetrasse colà il conoscimento di Cristo, il profano dal sacro e il finto non si discernesse dal vero“. Und was im Jahre 1653 Bartoli auf Grund der Sendschreiben der Missionare aus Japan zu konstatieren nicht umhin konnte, das gibt in wohl nie vorher so offen ausgesprochener Weise ein katholischer Priester, der zur Stunde noch im Missionsdienst in Japan steht, zu, wenn er sich brieflich einem Genossen in Frankreich gegenüber vernehmen läßt: „Evidemment il y a beaucoup de ressemblances avec la doctrine catholique; plus de la moitié, dans les deux religions, se ressemble“.[2]) Aber die hier mitgeteilten Schriften werden zeigen: nicht nur der Katholizismus, auch der Protestantismus hat sein Gegenstück im japanischen Buddhismus, ein Gegenstück, um nichts weniger frappant als jenes. Nicht zu verwundern denn, daß schon die alten Jesuitenväter in Japan durch die Amida-

[1]) Daniello Bartoli, Dell' istoria della compagnia di Gesú, L'Asia Parte I, l. III, 5.

[2]) Ich entnehme diese Äußerung dem kürzlich (1909) erschienenen Buche von L. Delplace, S. J.: Le catholicisme au Japon, S. François Xavier et ses premiers successeurs 1540—93. p. 61.

Lehre an die „lutherische Häresie“ erinnert wurden. In einem Briefe aus dem Jahre 1571 schreibt z. B. P. Franciscus Cabralis, indem er von der Bekehrung eines Bonzen berichtet (ich gebe die Stelle nach einer deutschen Ausgabe der Jesuitenbriefe aus Japan),[1]) derselbe sei „der Vorsteher der icoxuanischen[2]) Sekte, die hier das, was die lutherische in Europa ist: denn sie sagen, es brauche zur Seligkeit weiter nichts, als den einzigen Namen des Amida, und man füge seinen vortrefflichen und dem menschlichen Geschlechte heilbringenden Verdiensten eine Unbild zu, wenn man glaubt, die Werke der Tugend, und eines jeden eigenes Bestreben sey noch über dieß hiezu nothwendig“. Bernhard Varen, ein alter protestantischer Autor,[3]) der in einem 1649 veröffentlichten Tractatus de religione in regnis Iaponiae diese Auslassung nach Maffeius wiedergibt, wird, sichtlich geärgert durch dieselbe, von ihr zu der Bemerkung gereizt: „non fuisset opus hoc condimento de Lutheranis desumto. Nam si cui assimilanda est Iaponia religio ex Christianae fidei Sectis, sane Pontificia adeo multis cum Iaponensi convenit, ut in hoc quidem genere reliquis palmam facile praeripiat . . . Itaque Capralis illud Solonis potius debebat perpendisse: Nosce teipsum“.[4]) Wäre dem braven Med. D. Varen schon etwas von den in diesem Bande erstlich erschlossenen Religionsurkunden bekannt gewesen, die zu seiner Zeit schon seit Jahrhunderten in Japan existierten (und das hätte recht wohl sein können, wenn die sprachkundigen Jesuitenpatres das Schrifttum des japanischen „Heidentums“ des wert geachtet hätten, es zu übersetzen), er hätte seinen polemischen Ausfall gegen P. Cabral. der ganz im Rechte war, sicher unterlassen.

Die Auswahl der Texte, die nun hier dem Leser von heute dargeboten werden, ist ganz und gar die des Übersetzers. Eine Auswahl mußte getroffen werden. Die Literatur der Jōdo- und der Jōdo-shin-shū ist zu umfassend, als daß man je daran denken könnte, sie in ihrer Gesamtheit in eine unserer europäischen Sprachen zu übersetzen. Kein Europäer, auch selbst kein Japaner wird mehr als nur einen Bruchteil derselben wirklich kennen. Der religiöse Ernst der Sekten hat, wie überhaupt, so auch zu literarischer Produktion großen Eifer hervorgerufen. Aber die Religion, um die es sich handelt, ist eine einfache, schlichte. Sie hat im Grunde nur ein Thema: Glaube nur! Oder: Und ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden. Oder höchstens: So man von Herzen glaubet, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde bekennet, wird man selig. Und dieses eine Thema findet man schließlich in allen Schriften nur variiert. Aber immerhin, es ist doch ein Thema von genugsamer Variabilität,

[1]) Die Missionsgeschichte späterer Zeiten. Der Briefe aus Japan zweiter Teil, vom Jahre 1565—1580. Augsburg 1796. S. 91.

[2]) Ikkō-shū, in der alten portugiesischen Transkription Icoxu, ist ein anderer Name für Shin-shū, die von Shinran begründete jüngere Sukhāvatī-Sekte, die außerdem auch noch Monto-shū heißt oder nach ihrem Haupttempel Hongwanji genannt wird.

[3]) Über ihn siehe H. Haas, Bernhardus Varenius, ein Pionier der vergleichenden Religionsforschung. Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionsw. Jahrg. 1910, Heft. 1.

[4]) Ausgabe Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium 1649. p. 21.

daß man schon eine größere Anzahl von Kompositionen vornehmen und doch noch immer neuen, bisher ungehörten Klängen darin begegnen kann.

Unter dem Titel Shin-shū Seiten, Heilige Schriften der Shin-shū, ist vor einigen Jahren (1904) in Japan eine Sammlung von Texten, bestimmt für die Gläubigen der Sekte, von der Fukyō-sōshisha in Kyōto veröffentlicht worden. Die Schriften, welche die Herausgeber da zusammenzustellen für gut hielten, sind die folgenden:

Muryōju-kyō (Amitāyus-Sūtra),
Kwanmuryōju-kyō (Amitāyurdhyāna-Sūtra),
Amida-kyō (Amitābha-Sūtra),
Shōshinge-wasan, liturgische Gebete,
Kaigemon, eine Bekenntnisformel,
Gobunshō, eine Reihe von Texten aus Werken hervorragender Priester,
Auszüge aus den Werken Shinrans, des Begründers der Sekte,
Auszüge aus Werken chinesischer Autoren und berühmter japanischer Priester der Sekte, Go-shōkyō-basshō,
Go-daidai-goshōsoku, eine Auswahl von Briefen der Monzeki.

Es hätte mir nahe liegen können, gegenwärtigem Bande von Übertragungen diese von Priestern der Sekte selbst getroffene Auswahl zugrunde zu legen. Wenn ich doch mit einer Ausnahme andere Texte ausgelesen, so habe ich das mit gutem Bedachte getan. Die ersten drei Werke des Shin-shū Seiten, die Sambu-kyō, wie sie in Japan genannt werden, sollen nach dem Plane des Herausgebers der „Religionsurkunden“ zusammen mit einigen anderen Mahāyāna-Schriften des chinesischen Tripitaka, in erster Linie mit denjenigen, die in Vol. 49 der von Max Müller herausgegebenen Sacred Books of the East, zu dem man einstweilen greifen mag, in englischer Übersetzung zugänglich sind, einen besonderen Band dieser unserer Sammlung bilden. In der Einleitung zu diesem Bande wird auch der rechte Platz sein, eine Antwort auf die mancherlei Fragen zu versuchen, welche diese sich als buddhistisch gebenden und doch so durchaus unbuddhistischen Tripitakatexte, auf denen sich die Amitābha-Religion der Jōdo- und der Jōdo-shin-shū aufbaut, zu geben, und das heißt, die historisch-kritische Untersuchung anzustellen, wie so fremde, den Buddhismus in seinen Prinzipien angreifende Ideen in das System Gotama Buddhas hineingekommen sind, Erörterungen, die ich daher hier dem Plane des Gesamtwerkes gemäß auszuscheiden habe. Die übrigen Stücke des Shin-shū Seiten, so erbaulich sie für die Angehörigen der Sekte sein mögen, wollten mir wenig für den Zweck geeignet erscheinen, dem die für europäische Leser bestimmten „Religionsurkunden“ dienen wollen. Ihm werden viel besser die Stücke dienen, die ich hier in Übersetzung biete. Das eigene Urteil allein ist mir auch bei dieser Auslese nicht eigentlich bestimmend gewesen. Ich habe meinen Ehrgeiz nie darein gesetzt, mein Studium des Buddhismus auf eigene Faust zu betreiben, es vielmehr immer für ratsam gehalten, mich von solchen unterrichten und leiten zu lassen, die in diese Religion schon hineingeboren wurden und in ihr groß geworden sind. So sind auch in diese Sammlung nur Schriften auf-

genommen, die mir von diesen als solche bezeichnet wurden, die den Priestern der Jōdo- und den Lehrern der Jōdo-shin-shū vor anderen in wirklicher Geltung stehen. Daß ich trotz kompetenter Beihilfe — und als solche schätze ich vor allem die mir von Herrn Aoki Ritsujiko, mit dem die Texte zumeist gründlich durchgesprochen wurden, zuteil gewordene — sie immer in allen Einzelheiten richtig verstanden habe, wage ich selbst nicht anzunehmen, und gerne, wie ich jeden Dank, den der Leser für ihm in diesem Bande recht vermittelte Erkenntnis einer fremden Religion schuldig zu sein meinen mag, den freundlichen Gehilfen meiner Studien in Japan abtrete, nehme ich jeden etwaigen Tadel kompetenter Kritiker auf mich, der ich den Mut gefunden, mühsam Erarbeitetes anderen weiterzugeben.

So simpel die Texte dieses Bandes im Grunde sind, erheischt doch für Leser, die mit der japanischen Form des Buddhismus nicht allbereits vertraut sind, vielmehr eben durch sie erst näher mit derselben bekannt gemacht werden sollen, vieles in ihnen nähere Erklärung. Bei der gebotenen Raumbeschränkung sah ich keine Möglichkeit, diese anders als in möglichst knapp gehaltenen Anmerkungen zu geben, und um diese auf das Mindestmaß zu beschränken, mußte ich wohl bei den Lesern die Kenntnis des sogenannten südlichen oder Hīnayāna- und einigermaßen auch eine Bekanntschaft mit dem Mahāyana-Buddhismus im allgemeinen voraussetzen.

Was über die einzelnen Texte selbst und über ihre Verfasser zu sagen war, ist in die Einleitung verwiesen worden.

Dem Leser erwünscht erachtete ich es aber, in dieser auch eine kurze allgemeine Einführung in die Geschichte und Lehre der beiden Sekten zu erhalten, die ihn zu leichterem Verstehen der übersetzten Schrifturkunden vorbereite. Diesen Dienst ihm zu tun, schienen mir die beiden nachfolgenden von zwei japanischen Priestern, Fukuda Gyōkai und Akamatsu Renjō, verfaßten Skizzen wohl geeignet.[1])

[1]) S. Bunyiu Nanjio, Twelve Japanese Buddhist Sects, und Ryauon Fujishima, Le Bouddhisme Japonais. Vergl. auch Premier Congrès International des Etudes d'Extrême-Orient, Hanoi (1902), Compte rendu analytique des séances pp. 64—67.

Kurze Einführung in die Geschichte und Lehre der Jōdo-shū

von Fukuda Gyōkai.

(Aus Ogurusu Kōchō, Jū-ni shū kōyō).

1. Geschichte der Sekte.

Der Buddhismus wurde erstlich im Jahre 67 n. Chr. von Indien aus in China eingeführt.

Im Jahre 252 kam ein indischer Tripitaka-Gelehrter namens Samghavarman (Kō Sō-gai) nach China und übersetzte da das Große Amitayus-Sūtra (Dai-mu-ryō-ju-kyō), auch Großes Sukhāvatī-vyūha genannt, in zwei Bänden. Das ist das erste und umfangreichste der drei heiligen Bücher dieser Sekte. Dieses Sūtra gibt die Geschichte des Tathāgata Amitabha von der Zeit an, da er in weit hinter uns liegenden Kalpas zuerst sich innerlich getrieben fühlte, die Bahn zu betreten, die ihn zur Buddhaschaft führen sollte, bis zu dieser unserer Gegenwart, wo er in der Westwelt, genannt Sukhāvatī (Goku-raku, d. i. höchste Seligkeit) wohnt, um allda alle lebenden Wesen, von wannen sie auch seien, zu sich aufzunehmen, indem er ihnen aus dem Zustande ihrer Verblendung heraus zur vollkommenen Erleuchtung hilft.

Im Jahre 400 kam Kumārajīva (Ra-jū) von dem Reiche Kharachar (Ki-ji) nach China und lieferte eine Übersetzung des Kleinen Amitāyus-Sūtra (A-mi-da-kyō), auch Kleines Sukhavatī-vyūha genannt, in einem Bande. Das ist das kürzeste der drei heiligen Bücher. In diesem Sūtra ist gelehrt, daß, wenn ein Mensch den Namen des Buddha Amitābha nur einen Tag oder sieben Tage im Gedächtnis hält, in der Stunde seines Abscheidens der Buddha mitsamt den Bodhisattvas zu seiner Heimsuchung kommen wird, um ihm zum Neugeborenwerden in sein Reines Land Sukhavatī zu helfen, und daß die anderen Buddhas der zehn Richtungen alle sich dafür verbürgt hätten, daß dem also geschehen werde.

Im Jahre 424 kam Kālayashas (Kyō-ryō-ya-sha) von Indien in China an und übersetzte auch das Amitāyur-dhyana-Sūtra (Kwan-mu-ryō-ju-kyō) in einem Bande, das zweitlängste der drei heiligen Bücher. Folgendes in Kürze der Inhalt dieses Sūtras: Vaidehī, die Gemahlin des Königs Bimbisāra von Magadha, die es erleben mußte, daß ihr Sohn Ajātashatru schlimme Wege ging, begann darob, dieser Welt Sahā (Sha-ba. d. i. die viel duldende) müde zu werden. Da

wies Shakyamuni sie auf das Leben in dem Reinen Land Sukhāvatī hin und belehrte sie, wie man in diese Welt geboren werden könne, indem er ihr drei Arten guten Handelns aufzählte, das dazu fördersam ist. Die erste ist das weltliche Gutsein, die bürgerliche Moral, und beschließt in sich alles Rechtverhalten im allgemeinen: Pietät der Kinder gegen die Eltern, Respekt der Jüngeren gegen die Älteren, Loyalität der Untertanen gegen ihre Oberen, Treue im Verkehre Gleichstehender untereinander usw. Die zweite Art des Gutseins ist die Pflege der Tugend oder Moralität in höherem Sinne (shīla), verschieden streng, je nachdem es sich um Priester oder Laien handelt. Kurz ausgedrückt aber ist in diesem Gutsein alles begriffen, was sich der allgemeinen Verordnung nicht widersetzt, das Böse zu rügen und die Übung des Guten zu ermuntern. Die dritte Art ist die Rechtbeschaffenheit der religiösen Praktik, welche sich auf die Vier edlen Wahrheiten (Satyas) und die Sechs Vollkommenheiten (Pāramitās) bezieht. Außerdem sind in dieser Kategorie alle anderen reinen und guten Akte inbegriffen, wie das Lesen und Rezitieren der Mahāyāna-Sūtras, das Bemühen, andere zum Anhören des Gesetzes zu bewegen, und die dreizehn Arten von Rechtschaffenheit, die mit gefestigtem Sinne geübt werden müssen. Gegen das Ende des Sūtras sagt Buddha: „Daß einer in seinem Rufen nicht aussetze, sondern fortfahre, auf Buddha seinen Sinn zu richten, bis er zu einem zehendmal die Worte Namo'mitābhāya Buddhāya (Na-mu A-mi-da Butsu) hergebetet!" Diese Übung ist die beste aller Übungen.

Buddha kündet uns in seiner Lehre aus seiner eigenen Weisheit und rechten Erkenntnis heraus die Wahrheit der Verkettung von Ursache und Wirkung. Schlimme Saat bringt schlimme Frucht, und gute Saat bringt gute Frucht, wie roter Pfeffer seinem Samen gemäß beißend scharf, das Zuckerrohr dagegen, ebenso seinem Samen gemäß, süß ist. Das ist durchaus natürlich. Kein Mensch wird es bezweifeln. So ist es denn auch durchaus wahr, wenn das Sūtra lehrt, daß die drei Arten guten Tuns die rechte Ursache sind, aus der als rechte Frucht die neun Stufen der Seligkeit in dem Reinen Lande Sukhāvatī erwachsen.

In Indien waren drei Patriarchen, die, auf die im vorstehenden genannten drei Sūtras gestützt, die Lehre von dem Reinen Lande predigten. Diese waren Ashvaghosha (Me-myō), Nāgārjuna (Ryū-ju) und Vasubandhu (Se-shin), welche in Indien, der eine sechs-, der andere sieben-, der letzte neunhundert Jahre nach Buddhas Nirvāna geboren wurden.

In China waren es E-on (gest. 416 n. Chr.) unter der Dynastie Tsin, Donran (gest. 542) unter der Dynastie Gi, und Dō-shaku und Zen-dō (beide ca. 600—650) unter der Dynastie Thang, die hauptsächlich diese Lehre verkündigten. Besonders Zen-dō stellte alle seine Kräfte in den Dienst des Amitāyur-dhyāna-Sūtra, zu dem er einen neuen Kommentar in vier Büchern verfaßte. Klar hat er, der selber gründlich Buddhas Sinn erfaßt hatte, darin den Text erklärt. Hierin war er tatsächlich seinen Vorgängern, wie einem Jō-yō, Ten-dai, Ka-jō und anderen, überlegen. Er selbst hat erklärt, er habe die Norm für alle Zukunft aufgestellt. Das ist durchaus keine Übertreibung von ihm.

法然上人

Hōnen Shōnin, der Begründer der Jōdo-shū.

Nachmals begab sich Hossho auf den Berg Go-dai, wo er Manjushrī anbetete und eine Anzahl Verse verfaßte, zusammen Go-e-san, „Verse für die fünf Versammlungen“ genannt. Einem anderen Lehrer, namens Shō-kō, soll aus den Schriften, welche Zen-dō im Haku-ba-ji oder Tempel des weißen Pferdes hinterlassen hatte, ein Licht aufgegangen sein. So wirkte Zen-dō über seinen Tod hinaus noch segensreich. Während seiner Lebenszeit war der Einfluß seiner Predigt so mächtig, daß die meisten sich der Fisch- und Fleischkost enthielten, und daß der Fleischmarkt der Hauptstadt nur wenige Kunden mehr hatte. So gilt er mit Recht allgemein als der größte Meister dieser Lehre in China.

Etwa fünfhundert Jahre nach Zen-dō, im Jahre 1133, wurde in der Familie Uruma in der Provinz Mimasaka in Japan ein Knabe geboren, dem man den Namen Sei-shi-maru gab. Neun Jahre alt, gelobte er, den letzten Worten, die sein Vater sterbend zu ihm gesprochen, gehorsam, ein Priester zu werden, und als er sein vierzehntes Jahr vollendet hatte, stieg er wirklich auf den Berg Hiyei, wo er das Jahr darauf sein Haupt scheren ließ und das Gelübde auf sich nahm, die buddhistischen Gebote zu befolgen. Der andere Name, den er nun erhielt, war Gen-kū. In seinem achtzehnten Jahre zog er sich nach Kurodani zurück, wo er sich fünfmal durch die fünftausend Bände der Tripitaka-Schriften hindurchlas. Er unterzog sich dieser Mühe zu dem Zweck, Mittel und Weg zu erforschen, wie das arme Geschlecht dieser Tage, das aller Weisheit und aller Kraft zur Übung der dreifachen geistigen Trainierung (san-gaku) bar ist, aus seinem Elende herauskommen könne. Zu diesem Behufe studierte er auch den erwähnten Kommentar von Zen-dō. Achtmal durchforschte er ihn. Und endlich blieb seine Aufmerksamkeit an einer Stelle desselben haften, wo zu lesen stand: „Vor allem haltet mit einem ganzen und ungeteilten Herzen den Namen Amitābhas im Gedächtnis!“ (Is-shin-sen-nen-mi-da-myō-gō) usw. Da ging ihm mit einemmale ein Licht darüber auf, was Zen-dō meinte, der in seinem Werke lehrt, wer immer, gleichviel wann, seinen Sinn auf Buddha lenkt oder auch nur einmal seinen Namen anrufe, der werde als Gewinn solches seines Tuns dies ernten, daß er nach seinem Abscheiden zum Leben in dem Reinen Lande geboren werde. Fortab ließ Gen-kū alle die Werke, die er seit Jahren geübt hatte, beiseite und verlegte sich einfach darauf, täglich sechzigtausendmal den Namen des Buddha Amitābha zu wiederholen. Das war im Jahre 1175, als Gen-kū in seinem dreiundvierzigsten Lebensjahre stand. Dies ist das Jahr, in dem der Name Jōdo-shū (Sekte des Reinen Landes) in Japan aufkam. Berichtet ist uns das sowohl im Choku-shu-den, der Biographie Gen-kūs, welche auf Befehl des Kaisers verfaßt wurde, wie auch im Sen-jaku-shū, Gen-kūs eigenem Werke.

Gen-kū genoß während seines Lebens hohes Ansehen. Drei Kaiser, Takakura, Go-Shirakawa und Go-Toba, erkoren sich ihn als ihren geistlichen Berater. Nach seinem Tode wurde auf Kaiserliche Verfügung eine Lebensbeschreibung des Mannes verfaßt, ein Werk von achtundvierzig Bänden, welches drei Kaiser, Fushimi, Go-Fushimi und Go-Nijō, mit eigener Hand abschrieben.

Auch vor Gen-kū schon hatte es in Japan hervorragende Priester, wie z. B. Kūya, Eikwan und Eshin, auch Genshin genannt, gegeben, die alle diese Lehre verkündigten. Aber sie hatten keinen Nachfolger. Gen-kū hatte Hunderte von Schülern. Die angesehensten unter ihnen waren Shōkō von Chinzei und Zenne von Seizan. Heute geht die Zahl der Tempel und der Priester dieser Sekte in unserem Lande in die Tausende.

2. Die Lehre der Sekte.

Dō-shaku sagt in seinem Werke An-raku-shū, in Shākyamunis Unterweisung seien zwei Hauptabteilungen zu unterscheiden: Mahayāna (Dai-jō) und Hīnayāna (Shō-jō). Hīnayāna ist die Lehre, durch welche die unmittelbaren Jünger Buddhas und die des ersten Halbjahrtausends nach seinem Tode die drei Shikshās (San-gaku) oder die dreifache geistige Trainierung: Adhishīla (Kai), „höhere Moralität", Adhichitta (Jō), „höhere Meditation" und Adhiprajnā (E), „höheres Wissen" übten und in ihrem gegenwärtigen Leben die vier heiligen Früchte Srota-āpanna, Sakrid-āgāmin, Anāgāmin und Arhat gewannen. Im Mahāyāna unterscheidet man wieder zwei Lehrtore, nämlich das des Pfades der Heiligkeit (Shō-dō) und das des Landes der Reinheit (Jō-do). Das erstere ist, wie Hīnayāna, die Lehre, nach welcher die Menschen die erwähnte dreifache geistige Trainierung pflegen, dadurch sie in ihrem gegenwärtigen Leben schon dahin gelangen, die drei Dharma-kāya (Hosshin) oder geistigen Körper, Prajnā (Hannya) oder Weisheit und Moksha (Gedatsu) oder Erlösung zu begreifen. Die dazu imstande sein sollen, dürfen keine Menschen von gewöhnlichem Schlage, sondern müssen starke Charaktere sein, Männer, die durch gute Werke, vollbracht in den ihrem gegenwärtigen Dasein voraufgegangenen Existenzen, sich Verdienst erworben, dessen Besitz ihnen nun eben zustatten kommt. Menschen müssen das sein, deren Herz stark wie ein Fels und deren unbeugsamer Mut jeglichem Widerstande gegenüber dem Mute eines Kriegers gleicht, der seinen Feind zu Boden wirft. Die Lehre also, welche den Menschen hiezu anhält, nennt man den Pfad der Heiligkeit, und der diesen Pfad geht, wird bezeichnet als einer, der in den Zustand der Heiligkeit schon in dieser Welt eintritt. Während der ersten eintausendfünfhundert Jahre nach Buddha gab es wirklich dann und wann Menschen dieser Art auf Erden. Wie der Buddhismus in dieser Epoche in Blüte stand, kann man sehen, indem man die Biographien der großen Priester dieser Zeit liest.

Die Jetztzeit nun aber gehört bereits zu den Endtagen des Gesetzes (Mappō). Und so werden denn auch die Menschen unaufrichtig, ihre Begierlichkeit und ihr Zornsinn mehrt sich von Tag zu Tag, und der Kämpfe unter ihnen ist kein Ende mehr. Die dreifache geistige Trainierung, davon die Rede war, mag hundertmal das rechte Mittel zur Erlangung der Erlösung sein, wie will man die letztere gewinnen, wenn man jene ansieht als etwas, das nicht mehr zu brauchen ist?

Überlegungen dieser Art waren es, welche Gen-kū bestimmten, ohne

weiteres das Lehrtor des Pfades der Heiligkeit abzuschließen und das des Landes der Reinheit dafür aufzutun. Nach ersterer Lehre ist die Erlösung etwas, das man in dieser Welt zu ernten erwartet als Frucht der dreifachen geistigen Trainierung Moralität, Meditation und Weisheit; nach letzterer dagegen ist, was man sich erwarten soll, ein Geborenwerden in das Reine Land nach unserem Tode, diese große Frucht, die durch nichts anderes erreicht wird als durch die Übung des Anrufens des Namens Buddhas. Während es ganz und gar nicht leicht ist, auf dem Pfade der Heiligkeit seinen Lauf zu vollenden, ist dies ganz und gar nicht schwer, wenn man der Lehre von dem Lande der Reinheit folgt. In Ryūjus Werk wird diese Verschiedenheit verglichen mit einer Fußwanderung zu Land und einer Fahrt auf dem Wasser. Gleicherweise Mahāyāna-Lehren, haben das Tor des Pfades der Heiligkeit und das Tor des Landes der Reinheit es auf dasselbe Ziel abgesehen, die Erlangung des Zustandes der Buddhaschaft. Aber wie eben jedes der beiden Tore für eine andere Zeit und für andere Menschen berechnet ist, sind die Lehren mit Notwendigkeit verschieden, geradeso wie einer zu Lande reisend eines Wagens sich bedient, während ein anderer zur Fahrt auf dem Wasser ein Schiff benutzt.

Die Lehren, welche von Shākyamuni gepredigt wurden, belaufen sich auf vierundachtzigtausend, indem er eben einer Art von Hörern eine Lehre verkündigte wie die des Pfades der Heiligkeit, einer anderen die des Landes der Reinheit, je nach ihrer Veranlagung. Die letztere Lehre wurde nicht etwa erst von Gen-kū bekannt gemacht, sondern schon von Zen-dō in seinem großen Werke. Aber auch Zen-dō ist nicht als ihr Begründer anzusehen, sie ist vielmehr aus dem Amitāyur-dhyāna-Sūtra abgeleitet, welches von dem großen Lehrer Shākyamuni gepredigt wurde. Man erzählt, Zen-dō habe, während er an seinem Kommentar arbeitete, um himmlischen Beistand gebetet. Darauf sei ihm allnächtlich im Traume ein würdiger Priester erschienen, der ihm Anweisung über die Art, wie er den Stoff in seinem ersten Bande am besten ordne, gegeben habe. Daher der Autor auch von seinem Werke spricht, als wenn es das Wort Buddhas selbst wäre, und sagt, niemand dürfe sich vermessen, auch nur einen Satz oder selbst ein einziges Wort dem Buche zuzufügen oder von ihm wegzunehmen. Das ist der Grund, warum Gen-kū in seinem eigenen Werke Senjakushū die drei Sūtras und Zendōs Kommentar als Text zitiert.

Will jemand die Lehre von dem Lande der Reinheit recht verstehen, so muß er vor allem an die Worte Buddhas glauben. Shākyamuni war ein großer Weise, der die drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die wie das Gestern, Heute und Morgen sind, gleich erfaßte. Unter den indischen Häretikern gab es solche, welche von der Zukunft sprachen, aber was sie davon sagten, ermangelte der rechten Genauigkeit; über die Vergangenheit aber waren sie überhaupt stille. Die Heutigen aber reden nur von der Gegenwart und wissen weder von Vergangenheit noch Zukunft etwas. Einzig Buddha kennt die drei Zeiten sonder Fehl.

Das Land der Reinheit ist die Welt im Westen, wo der Buddha Amitābha wohnt. Es ist vollkommen rein und frei von allem Fehle. Daher sein Name

Land der Reinheit, Nur die aber, die selber dahin einzukommen wünschen, können dahinein geboren werden; ihnen aber ist dies auch sicher. Die gegenwärtige Welt Sahā (Shaba) dagegen ist die Wirkung der Taten aller Wesen, so daß nun selbst diejenigen, die nicht in dieselbe geboren zu werden begehren, in sie kommen müssen. Diese Welt nennt man den Pfad der Pein, weil sie voll ist von allen Arten von Leid, wie Geburt, Altern, Krankheit, Tod usw. Eine Welt also, an der man nicht haften, von der man sich vielmehr abgestoßen fühlen und von der man loszukommen suchen soll. Wer aber eben von dieser Welt Sahā sich abgestoßen fühlt und von Sehnsucht nach dieser Sukhāvatī-Welt erfüllt ist, wird nach seinem Abscheiden daselbst wiedergeboren werden. An diesen Worten Buddhas auch nicht im entferntesten zu zweifeln, das ist es, was man den „tiefen Glauben" nennt, der zum Sukhāvatī führt; gibt man dagegen auch nur dem geringsten Zweifel Raum, so wird man nicht daselbst geboren werden. Deshalb hat Nāgārjuna gesagt: „Der Glaube ist dasjenige Mittel, das den Zugang zu dem großen Ozean des Gesetzes Buddhas erschließt".

Dies ein Abriß der Lehre dieser Sekte.

Kurze Einführung in die Geschichte und Lehre der Jō-do-shin-shū

von Akamatsu Renjō.

(Aus Ogurusu Kōchō, Jū-ni shū kōyō).

1. Geschichte der Sekte.

Der volle Name der Sekte ist Jō-do-shin-shū, „Wahre Sekte des Landes der Reinheit". Die Bezeichnung „Land der Reinheit" (Jō-do) ist der anderen „Pfad der Heiligkeit" (Shō-dō), davon in den anderen Lehren die Rede ist, entgegengesetzt. Das Ziel der Gläubigen dieser Sekte ist, in dem Reinen Lande Sukhāvatī Amitābhas geboren zu werden. Das Wort shin d. i. „wahre" ist gebraucht in Antithese zu Gon-ke hō-ben, d. i. bloß temporäre oder provisorische Auskunftsmittel. Unter denen, die der Lehre von dem Lande der Reinheit folgen, gibt es verschiedene Lehrsysteme. Da sind z. B. solche, welche lehren, man müsse, um in das Reine Land geboren zu werden, allerlei gute Werke vollbringen und sich einen Schatz von Verdiensten erworben haben. Andere wieder erklären, es genüge, einfach den Namen des Buddha Amitābha zu wiederholen, um in sein Sukhāvatī geboren zu werden, dank dem Verdienste, das in solcher Wiederholung dieses Namens liege. Diese Lehren werden alle noch als bloß „provisorische oder temporäre Auskunftsmittel" beurteilt. Als „die Wahrheit" dagegen wird bezeichnet, daß man von ganzem Herzen auf die Kraft des vorzeitlichen Vorsatzes des Buddha Amitābha vertraut und jeden Gedanken an Ji-riki oder Selbsthilfe aufgibt. Diese Wahrheit ist es, die die Lehre dieser Sekte ausmacht, weshalb sie auch Shin-shū, d. i. Wahre Sekte genannt wird.

Shinran, der Begründer der Sekte, unterscheidet in seinem Werke scharf vier verschiedene Systeme mit ebensovielen besonderen Namen, die zusammen als die „Zwei Paare" und die „Vier Falten" (Ni-sō Shi-jū) bekannt sind. Diese vier Systeme sind:

1. Shu-shutsu, „geradlinig hinausgehen", das heißt die vollkommene Erleuchtung auf die Art heiliger Menschen erst nach langem, durch viele Kalpas fortgesetztem Ringen und stetigem Beharren erlangen.

2. Shu-chō, „geradlinig hinwegsetzen (überhüpfen)", was soviel bedeutet wie die vollkommene Erleuchtung in diesem Leibesleben erlangen oder schon in dem gegenwärtigen Dasein zu einem Buddha werden.

3. Ō-shutsu, „schrägseitlich hinausgehen", das heißt es dahin bringen, daß man neu geboren wird, wennschon bloß erst in einer Region, deren Insassen sich noch in einem Zustande befinden, vergleichbar dem des Embryo im mütterlichen Schoße, d. h. ein Geborenwerden an den Grenzen des Reinen Landes, in einer Art bloßer Vorhimmel. Das Unvollkommene dieser Geburt ist die Folge davon, daß man sich laß gezeigt und Zweifel gehegt hat.

4. Ō-chō, „schrägseitlich hinwegsetzen (überhüpfen)", d. i. in dem Reinen Lande des Buddha Amitābha geboren werden gemäß dem Gelübde, das er aufgerichtet am Anfang.

Von diesen vier verschiedenen Systemen ist es das vierte, welches die Lehre der Shin-Sekte bildet.

Man hat in dieser Sekte drei heilige Hauptschriften, in denen niedergelegt ist, was Shākyamuni von dem Einkommen zum Leben in Sukhāvatī gelehrt hat. Es sind dies dieselben Sūtras, die auch in der Jōda-Sekte hochgehalten werden. Dem Dai-mu-ryō-ju-kyō oder dem Großen Sukhāvatī-vyūha, dem längsten der drei Sūtras, wird spezielle Wertschätzung zuteil, dies darum, weil darin die achtundvierzig vorzeitlichen Gelübde Amitābhas dargelegt sind, deren achtzehntes die Grundlage der als „schrägseitliches Hinwegsetzen" (Ō-chō) bezeichneten Doktrin bildet.

Diese Lehre wurde zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten von den sogenannten Sieben großen Priestern (Shichi-kō-sō) überliefert, welche die Patriarchen der drei Länder Indien, China und Japan waren. Es sind dies die zwei Bodhisattvas Nāgārjuna (Ryū-ju) und Vasubandhu (Ten-jin) von Indien, Donran, Dōshaku und Zendō von China, und Gen-shin und Gen-kū von Japan. Als Patriarchen werden sie angesehen, weil sie sämtlich Verfasser von Werken sind, in denen die Lehre der Sekte aufs genaueste dargelegt ist Der siebente Patriarch, Gen-kū, auch Hō-nen genannt, war der Lehrer Shinrans, des Begründers der Sekte.

Shinran war ein Sproß des Hauses Fujiwara. Er wurde geboren im Jahre 1173 und starb 1262. Er war ein Abkömmling von Uchimaro und der Sohn des Arinori, eines Beamten im Dienste der Kaiserin-Witwe. Schon als Knabe begab er sich auf den Berg Hiyei, wo er die Lehre der Tendai-Sekte studierte. In seinem neunundzwanzigsten Jahre wurde er ein Schüler Hōnens, von welchem er die Überlieferung der Lehre von dem Reinen Lande empfing. Bald war er der Lieblingsjünger Hōnens, der keinen seiner vielen Schüler mehr schätzte als gerade ihn. Nachmals verfaßte er ein Werk mit dem Titel Kyō-gyō-shin-shō-mon-rui, Sammlung von Maximen betreffend Lehre, Praktik, Glaube und Erleuchtung. In diesem Werke legte er die Grundprinzipien der Lehre dar, wie diese von seinem Lehrer verkündigt wurde, weshalb sein Buch in dieser Sekte autoritative Geltung hat.

Heute ist diese Sekte die blühendste von allen buddhistischen Sekten in Japan. Sie hat sich in zehn Zweige geteilt, deren Anhänger beinahe die Hälfte der gesamten Bevölkerung unseres Landes ausmachen. Die zwei sogenannten Hongwanji-Tempel, der Hompa- oder westliche Hongwanji und der Tōha- oder

Shinran Shōnin, der Begründer der Jōdo-Shin-shū.

östliche Hongwanji, wie sie heißen, sind von allen Tempeln diejenigen, welche am meisten Einfluß in der bürgerlichen und religiösen Gesellschaft haben. Man zählt jetzt 25 000 Tempel und 30 000 Priester allerorten im ganzen Lande; die sämtlich zu diesen zwei Hongwanji gehören, gigantischen Bauwerken, die sich in Kyōto zum Himmel erheben. Weder in der Art ihrer Lehre noch im Hierarchat noch in der kirchlichen Jurisdiktion besteht irgendwelcher Unterschied zwischen diesen Tempeln. Niemals hat die Shin-Sekte, darin verschieden von anderen Sekten, irgendwelche Subvention oder Privilegien von der Regierung angenommen, sie ist all die Zeit her, seit sie von Shinran begründet wurde, durchaus unabhängig vom Staate geblieben.

2. Die Lehre der Sekte.

Das Fundament der Lehre dieser Sekte ist, wie schon oben gesagt worden ist, das vorzeitliche Gelöbnis des Buddha Amitābha. Der Hilfe von außen, die in diesem vorzeitlichen Gelöbnis sich den Menschen darbietet (Hongwan-tariki), zu vertrauen und so zum Leben in dem Reinen Lande des Buddha Amitābha einzukommen, das allein ist es daher, worauf man es hier absieht. Das vorzeitliche Gelöbnis Amitābhas aber, das hiermit gemeint ist, ist das achtzehnte von seinen achtundvierzig Gebeten, welches also lautet: „Nicht will ich selber die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn auch nur eines von den lebenden Wesen der zehn Richtungen, das von ganzem Herzen und mit dem Wunsche, in mein Land geboren zu werden, an mich glaubt und etwa ein zehendmal seine Andacht auf mich richtet, nicht daselbst geboren würde.“

Dieses vorzeitliche Gelöbnis war ein Ausfluß seiner großen Barmherzigkeit, in der ihn danach verlangte, die lebenden Wesen von ihrem Leiden zu erlösen. Und nachdem er dies zu tun sich bei sich selber so fest vorgenommen hatte, kannte er viele Kalpas hindurch kein Ermatten und Ermüden, sich in guten Werken zu üben in dem Gedanken, damit sich genugsam Verdienste zu sammeln, um imstande zu sein, ein Retter Anderer zu werden. All sein Tun und Reden und Denken war immerdar rein und wahrhaftig, also daß er denn auch wirklich seinen gnadenreichen Vorsatz hinausführte. Man nennt das auch des Buddha große und weite Weisheit. Dieses sein Gelübde und sein Tun übertrafen die aller anderen Buddhas. In dem Zustande der Buddhaschaft, der ihm als die Frucht solcher Ursache erwachsen, heißt er Amida oder Amitābha und Amitāyus, d. h. „unermeßliches Licht“ und „unermeßliches Leben“. Weiter aber bezeichnen diese Namen auch die Vollkommenheit und Grenzenlosigkeit seiner Weisheit und Barmherzigkeit. Infolgedessen ist er auch imstande, die Gläubigen mit seinem eigenen Lichtglanz zu umfangen und ihnen zur Geburt in seinem Reinen Lande einzuhelfen. Das ist es, was man bezeichnet hat mit „Hilfe von außen, die in dem vorzeitlichen Gelöbnis sich zu den Menschen neigt“ (Hongwan-ta-riki).

Der Gedanke, daß man zu diesem vorzeitlichen Gelöbnis seine Zuflucht nehmen muß, ist sozusagen das Credo der Sekte, und das Endziel, worauf es

damit abgesehen ist, ist dies, daß man selber Anteil erhält an Buddhas Weisheit. Damit ist nichts anderes gemeint als die Drei Herzen (San-shin), die man in dem vorzeitlichen Gelöbnis aufgezählt findet: 1. ein wahres Herz, 2. Glaube, 3. das Verlangen, in das Land der Reinheit geboren zu werden. Trotz solcher Dreizählung handelt es sich im Grunde doch nur um eines, und dieses eine nennt man „Glaube" oder auch „das Eine Herz". Prüfen wir unser eigenes Innere, so findet sich, es ist weit davon entfernt, rein und wahrhaftig zu sein, es ist vielmehr böse und abscheulich, falsch und heuchlerisch. Wie sollten wir imstande sein, durch unsere eigene Kraft alle unsere Leidenschaften zu ertöten und das Nirvāna zu erreichen? Und wie sollten wir imstande sein, die drei genannten Arten von Herzen in uns aufzubringen? So sollen wir denn, in Erkenntnis der ganzen Ohnmacht unserer eigenen Kraft, einfach auf den stellvertretenden Kraftbeistand unser Vertrauen setzen, der sich in dem vorzeitlichen Gelöbnis uns bietet. Tun wir das, so bekommen wir Teil an Buddhas Weisheit und werden selber auch erfüllt von seiner großen Barmherzigkeit, geradeso wie das Wasser der Flüsse salzig wird, sobald es in den Ozean eingemündet ist. Darum ist unser Heilsmittel „Glaube an die Helferkraft" (Ta-riki).

Leben wir aber wirklich in solchem Glauben, so geht daraus auch schon ganz von selbst das rechte Tun, wir sind voll Dankes für Buddhas Huld, gedenken an sein Erbarmen und sprechen in Andacht seinen Namen. Das ist es, wovon in dem vorzeitlichen Gelöbnis gesprochen ist, wenn es darin heißt: „wer etwa ein zehendmal seine Andacht auf mich richtet". Freilich soll nun damit das Anrufen nicht auf ein bloß zehnmaliges Wiederholen beschränkt werden, weshalb ja eben das „etwa" (nai-shi) hinzugefügt ist. Da mag es solche geben, die ihr ganzes Leben hindurch den Namen Buddhas wiederholen, sie mögen gehen oder stehen, sitzen oder niederliegen. Und da mögen hinwiederum andere sein, die nur ein einziges Mal vor ihrem Tode diesen Namen anrufen. Aber gleichviel, oft oder nicht, jedenfalls kommt es aus unserem Glauben heraus zu solchem Anrufen des Namens Buddhas. Das aber heißt nicht, daß wir nun einfach mit dem Munde anrufen, nein, auch unser Tun und unser Denken muß also dazu stimmen und muß von dem barmherzigen Sinne Buddhas bestimmt sein, der unser eigener Sinn geworden. Solches Sichauswirken ist nimmermehr ein Eigentun, dessen unwissende Menschen, die wir doch sind, nun einmal nicht fähig sind, und heißt darum auch ein Tun durch eines anderen Kraft (Ta-ri-ki no ki-gyō).

Dieser Glaube und dieses Tun sind es, worin Paramārtha-satya (Shin-tai), die „höchste Wahrheit", besteht, wo es sich nur darum handelt, ob einer glaubt oder ob er Zweifel in seinem Herzen nährt. Sie aber sind etwas, dazu es jedermann leichtiglich bringen kann. Und so werden denn auch in dieser Sekte die sonst im Buddhismus geltenden Vorschriften, wonach man heimlos werden und von allem irdischen Begehren sich frei machen muß, um zur Buddhaschaft zu gelangen, nicht als bindend angesehen. Infolgedessen steht es auch selbst den Priestern der Sekte frei, zu heiraten und Fleisch und Fisch zu essen, während ihnen in allen anderen Sekten dies strengstens verboten ist.

Die Angehörigen dieser Sekte werden angehalten, in ihrem Berufe zu verbleiben, welcher Art immer derselbe sein möge, und ihren Pflichten nachzukommen. Sie sollen sich selber in Zucht halten, in Eintracht mit den Anderen leben, sie sollen Ordnung bewahren, den staatlichen Gesetzen gehorsam sein und als gute Patrioten für des Landes Bestes sorgen. In dem Großen Sukhavatī-vyūha sagt Buddha: „Was euch vor allem nötig ist, das ist recht zu denken und zu bedenken, von allem Bösen euch abzukehren und jegliches Gute zu erwählen und zu üben“. Begeben die Gläubigen dieser Sekte sich dem vorzeitlichen Gelöbnis des Buddha Amida, so werden sie erst recht auch der Unterweisung Shākyamunis und der allgemeinen Morallehre gehorsam sich erweisen. Dies ist, was man Samvriti-satya (Zoku-tai), d. i. „allgemeingültige Wahrheit“, nennt, ein Bestandteil der Lehre dieser Sekte, derjenige, welcher sich auf die Unterscheidung von gut und böse im Verhalten in dieser Welt bezieht.

Aber, um von Paramārtha-satya (Shin-tai), von der „höchsten Wahrheit“ zu reden, bei der der Unterschied von Glaube und Zweifel im Geiste in Betracht kommt, welches sind da eigentlich die Segnungen, die denjenigen zufließen, welche ihr Vertrauen auf Buddha setzen? Sie sind zwiefacher Art: 1. Die Gläubigen werden in diesem gegenwärtigen Leben schon Glieder der „Wahrheitsschar“ (Sho-jō-ju. Sanskr. Samyaktva-rāshi), 2. sie gelangen im nächsten Leben zum Nirvāna (Metsu-do).

Unter der „Wahrheitsschar“ zum ersten versteht man diejenige Klasse der lebenden Wesen, welche in ihrem folgenden Leben gewisslich in das Reine Land des Buddha Amitābha sollen geboren und zum Nirvāna gelangen werden. Von des Buddha Amitābha Licht umschirmt, sind sie innerlich immer voll Heiterkeit, indem sie teilhaben an Buddhas großer Barmherzigkeit, und haben fürder nicht im Ozean der Transmigrationen Leiden auszustehen. Deshalb nennt man sie auch Avaivartikas (Fu-tai-ten), d. h. die nimmer wieder zurückzukehren haben. Und all dieses Segens werden sie teilhaftig in dem Augenblicke, da sie auf Buddha ihr Vertrauen setzen.

Was aber zum andern ihr Gelangen zum Nirvāna betrifft, so will das besagen: alsbald sie in des Buddha Amitābha Reinem Land geboren werden, werden sie auch die vollkommene Erleuchtung teilen, in deren Besitze er schon zur Stunde ist. Denn ist es doch eben ihr Schonteilhaben an Buddhas Barmherzigkeit und Weisheit, dadurch die Gläubigen in den Stand gesetzt werden, in sein Reich einzugehen, so ist es ja klar, daß sie gewißlich auch noch zu dem Zustande der Buddhaschaft oder zum Nirvāna gelangen können, darinnen ja Barmherzigkeit wie Weisheit nur in ihrer ganzen Fülle und Vollkommenheit sind. Ursache und Folge stehen da in ganz natürlicher Beziehung zueinander. Die Adepten der verschiedenen Schulen des Pfades der Heiligkeit werden angehalten, das Nirvāna in der Weise zu gewinnen, daß sie alle menschlichen Leidenschaften in sich ertöten, indem sie aus eigener Kraft die dreifache geistige Trainierung höhere Moralität, geistige Versenkung und Wissenschaft pflegen. Nach den anderen Schulen der Lehre von dem Reinen Lande wird man zum Buddha erst infolge der guten Werke, deren Übung man sich, nachdem man

von hier aus in Amitābhas Reines Land geboren ist, dortselbst lange Zeit hindurch hat angelegen sein lassen. Anders die Auffassung der Shin-Sekte, die ihren Ausdruck in der Formel O-jō soku jō-butsu, „in das Reine Land geboren werden und die Buddhaschaft erlangen ist eines" findet. Das heißt: wenn die Gläubigen den unreinen Körper dieses ihres gegenwärtigen Lebens aufgeben (d. i. sterben) und in das Land der Reinheit geboren werden, ernten sie auch alsbald die höchste und herrlichste aller Früchte, das Nirvāna, und dies zwar darum, weil sie einfach auf die andere Macht sich stützen, die in dem vorzeitlichen Gelöbnisse gegeben ist.

In dieser Sekte bedient man sich weder magischer Formeln, noch richtet man Gebete an die Buddhas oder an andere Kultobjekte, um dadurch Unglück von sich abzuwehren oder sich Glück zu sichern, weil beides, Glück wie Unglück, seinen Ursprung in Ursachen hat, die wir entweder in unseren vergangenen Existenzen oder in diesem gegenwärtigen Leben selbst gesetzt haben. Von Unglücksursachen in diesem gegenwärtigen Leben können die Gläubigen sich selber frei halten, indem sie, Buddhas Lehre folgend, sich sorgfältig hüten, durch irgendwelches schlimme Tun solche zu schaffen. Was dagegen die zurückliegenden Ursachen anlangt, deren Entstehung in voraufgegangenen Existenzen liegt, so ist es unmöglich, ihr Sichauswirken zu verhindern. Jeder Vorhalt, den man jemandem machen wollte wegen dessen, was er in entlegener Vergangenheit getan, wäre unnütz; hinsichtlich der Zukunft aber kann man sich vor schlimmen Folgen vorsehen. Aus diesem Grunde also steht man in dieser Sekte davon ab, zu dergleichen, wie es etwa zauberische Praktiken sind, seine Zuflucht zu nehmen. Dazu kommt noch ein anderes: worauf es im Buddhismus letztlich abgesehen ist, ist, daß man von dem Leid der Transmigration (Samsāra) loskommt und zum Nirvāna eingelangt. So aber kann weder ein Glück, noch irgend ein Mißgeschick dieser Welt der Gläubigen Inneres erschüttern. Indem sie aber auf der Anderen Bestes denken, wie sie das sollen, muß es ihnen vor allem am Herzen liegen, daß Ordnung und Friede aufrecht erhalten wird. Zu dem Ende aber gilt es, einfach der Weisung des Buddha Shākyamuni zu folgen. Tut man das, so wird daraus Segen aller Art ersprießen: die Welt wird in Harmonie sein, das Land sich gedeihlich entwickeln und die Bevölkerung in Friede und Eintracht leben.

Einleitung zu den einzelnen Texten der Sammlung.

A. Texte der Jōdo-shū und ihre Verfasser.

1. Hōnen Shōnin.

Die drei ersten Stücke, die für gegenwärtige Sammlung ausgewählt und übersetzt wurden, haben zum Verfasser den Begründer der Jōdo-Sekte, dessen Biographie in Kürze schon in der Allgemeinen Einleitung gegeben wurde. Er begegnet dem Leser in diesem Bande unter verschiedenen Namen. Als Knabe hieß er Seishimaru. Als Priester nannte er sich später in Dankbarkeit für die von ihnen empfangene Unterweisung nach zweien seiner Lehrer, dem Priester Gen-kō, dessen Schüler er auf dem Hiyeizan gewesen war, und dem Ajari Ei-kū, zu dessen Füßen er nachher in Kurodani gesessen hat, Gen-kū, indem er beider Namen je eine Hälfte entlieh, um sie zur Bildung eines neuen für sich selber zusammenzusetzen. Sein posthumer Name ist Hōnen Shōnin, sein offizieller, ihm im 10. Jahre der Periode Genroku (1697) vom Kaiser verliehener Titel En-kō Daishi.

I. Jōdo-shū ryaku-shō.

Dieser „Abriß der Lehre der Jōdo-Sekte“ wurde nach einem Vermerke am Ende der mir vorliegenden Ausgabe von Genkū für Ni-i no Zenni, das heißt für die Mutter des Shōguns, nachdem sie sich von der Welt zurückgezogen hatte, um ihre Tage als buddhistische Nonne zu beschließen, verfaßt. Von Kamakura aus hatte diese die Bitte an den Shōnin gerichtet, sie über die Lehre von Amitabha und seinem Reinen Lande im Westen zu unterrichten, eine Bitte, welcher er mit Abfassung dieser Schrift willfuhr. Ich gebe von ihr nur den Anfang, etwa ein Achtel des ganzen Textes. Was dieser weiterhin bietet, eine Belehrung über die „Drei Herzen“ oder über die zur Gewinnung des Heils erforderliche innere Disposition der Gläubigen und über die rechte religiöse Praxis, das heißt das Anrufen des Namens Amitābhas, wird klarer noch und auch ausführlicher in den beiden Texten von Kōa Shōnin dargelegt, die zusammen den Hauptinhalt dieses Bandes ausmachen.

II. Brief Hōnens an Kuroda no Shōnin.

Wie das Jōdo-shū ryaku-shō, so wurde mir auch diese Epistel Hōnens an einen anderen Priester von Herrn Michishige, dem Oberpriester des Zōjōji, des großen Haupttempels der Jōdo-shū im Shiba-Park in Tōkyō, als eine der wichtigsten Schriften seiner Sekte bezeichnet. Für das hohe Ansehen, in dem sie steht, spricht auch dies, daß sich Sätze aus ihr in der sonstigen Literatur sehr häufig zitiert finden. Man hat in ihr das System der Jōdo-shū in nuce.

III. Ichi-mai kishō-mon.

Dieses „Eine Blatt des Zeugnisses" trägt das Datum 2. Jahr der Periode Kenryaku, 1. Monat, 23. Tag (nach unserem Kalender der 28. Februar 1212). Am fünfundzwanzigsten desselben Monats und desselben Jahres segnete Hōnen Shōnin, fast achtzig Jahre alt, das Zeitliche. Zwei Tage nur vor seinem Abscheiden also, angesichts des Todes, den der durch eine Krankheit aufs Lager Geworfene sich herannahen sah, griff er auf seiner Jünger Bitten noch einmal zum Pinsel, um zum letztenmal das Wesentliche seiner Verkündigung zusammenzufassen. Seinem vertrauten Schüler Seigwambō Genchi, den er auch als seinen Nachfolger in der Leitung des Tempels Chion-in bestimmte, händigte er das Blatt ein, das hier in einer Reproduktion mitgeteilt wird. Seine wenigen Sätze kennt jeder Priester der Jōdo-shū auswendig. Wie dieser, so gilt auch ihrer Tochtersekte Shin-shū das Ichi-mai kishō-mon als eine wichtige Religionsurkunde.

2. Kōa Shōnin.

Hōnen Shōnin hatte eine große Schar von Schülern, darunter nicht wenige hervorragend tüchtige Priester. So konnte es nicht ausbleiben, daß es, und zwar noch zu seinen Lebzeiten, innerhalb der von ihm begründeten neuen Sekte zur Bildung einer Anzahl Schulen kam, deren Anhänger über verschiedene Punkte der Lehre des Meisters in ihren Meinungen zum Teil beträchtlich auseinandergingen und sich in wenig erquicklicher, die Gemüter schlichter Gläubigen verwirrender Weise gegenseitig verketzerten. Und bald, nachdem der Shōnin dahingegangen war, standen sich seine Jünger in fünf Hauptparteien auseinandergesondert gegenüber, deren jede behauptete, des Verstorbenen wahre Anschauungen zu vertreten.

Die Namen dieser fünf, der sogenannten Jōdo-shū go-ha, sind:[1])

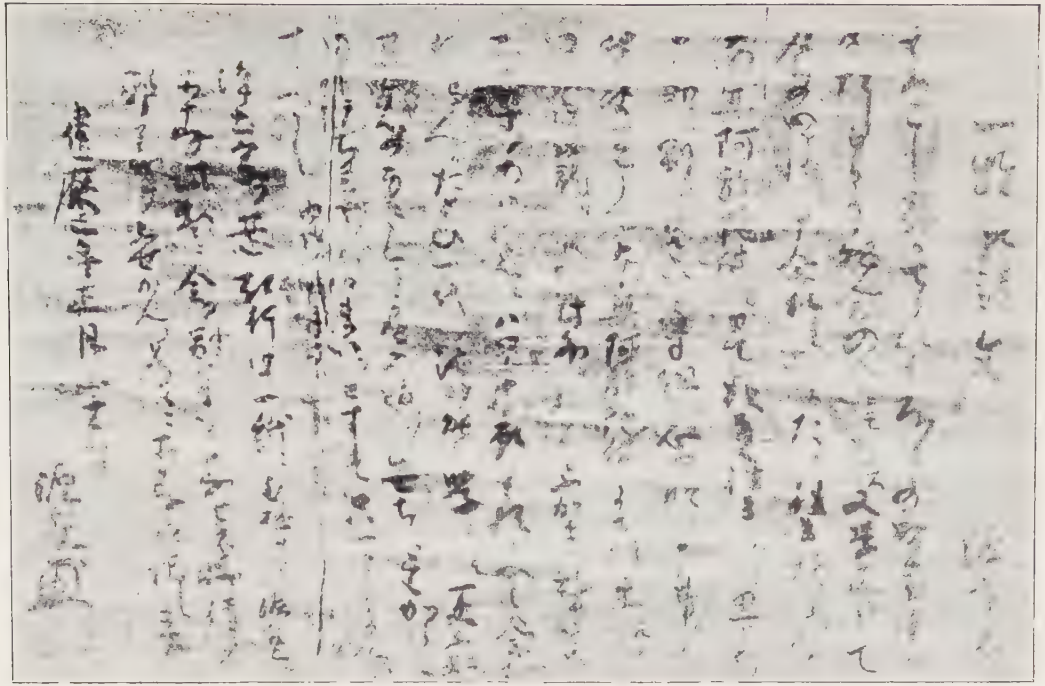
1. Chinzei-ha, begründet von Shōkō Shōnin (Ben-a). Haupttempel: Zendō-ji in Chikuzen.

2. Seizan-ha, begründet von Shōkū Shōnin, der in Nishiyama Aō den Tempel Kōmyōji baute und von da aus die Theologie dieser Schule verbreitete.

3. Chōrakuji-ha, begründet von Ryūkwan Risshi im Chōrakuji in Maruyama.

4. Kuhonji-ha, begründet von Kakumyō Shōnin (Chōsei), einem persönlichen Schüler Genkūs, im Kuhonji im Norden der Residenz.

[1]) S. Haas, Annalen des japanischen Buddhismus S. 350 f.



一枚起請文

（京都黒谷金戒光明寺所蔵）

Ichi-mai kishōmon, ein Blatt von Hōnens Hand.

5. Ichinengi-ha, begründet von Jōkaku Shōnin (Gyōsai).

Nur die zwei erstgenannten haben sich bis heute erhalten, nicht freilich, ohne sich selber wieder zu spalten.

Die Seizan-Partei zerlegte sich in vier Unterparteien:

1. Nishidani-ha, begründet von Jōon, mit dem Sitze in Kyōto, Kōmyōji.

2. Fukakusa-ha, begründet von Enkū, mit dem Sitze in Kyōto, Shinsō-in.

3. Higashiyama-ha, begründet von Kwanshō, mit dem Sitze in Kyōto, Amida-in.

4. Saga-ha, begründet von Dōkwan, mit dem Sitze in Kyōto, Jō-Kongō-in.

Der Haupttempel, unter dessen Jurisdiktion alle vier Parteien stehen, ist der Kōmyōji (Hokokuzan) in Kyōto.

Als wirkliche Erbin der echten Überlieferung gilt die Chinzei-Partei, deren beide Haupttempel der Chion-in in Kyōto und der Zōjōji in Tōkyō sind. Auch sie zählt sechs Zweige: Shirahata-ha, Fujita-ha, Nagoshi-ha, Obata-ha, Sanjō-ha und Ichijō-ha, die aber heute einfach Jōdo-shū ohne weiteren Zusatz genannt werden. Nur der Shirahata-Richtung gelang es, sich im ganzen mittleren Lande zu verbreiten. Nachmals bestimmte ein Kaiser den von Genkū errichteten Chion-in in Kyōto als Hauptkathedrale der gesamten Jōdo-Sekte. Nach der Keichō-Ära (1596—1614) wurde der Zōjōji über alle achtzehn Danrin gestellt. Nach der politischen Meiji-Restauration in der Neuzeit wurde die Sekte in eine östliche und in eine westliche Abteilung geteilt. Was westlich von Mikawa liegt, wurde unter die Jurisdiktion des Chion-in gestellt, das Gebiet östlich von Totomi wurde dem Zōjōji zugesprochen. Diese Teilung wurde jedoch im 17. Jahre Meiji (1884) wieder aufgehoben, und nun wurden der Chion-in (Kyōto), der Zōjōji (Tōkyō) und drei andere Tempel des Landes als Haupttempel (honzan) erklärt, aus deren Priestern abwechselnd das Oberhaupt der ganzen Sekte gewählt werden sollte. In der Folge wurde aber bestimmt, daß zum obersten Leiter nur ein Priester des Chion-in erwählt werden dürfe.

Dem Begründer der Chinzei-ha, Shōkō-Shōnin, welcher einer der hervorragendsten unter Hōnens direkten Schülern war, folgte Rochū nach; dessen Erbe wieder wurde Raia; ein Schüler dieses Schulhauptes aber war der Priester Kōa Shōnin. Auf ihn ist hier etwas näher einzugehen. Dies darum, weil er der Autor der nächsten zwei hier in Übersetzung dargebotenen Schriften ist.

Was sich über diesen Kōa Shōnin dem Tōgoku Kōsō-den, einer Sammlung von Biographien hervorragender Priester Japans, entnehmen und aus Manuskripten im Verwahr des Tempels Shinnyodō in Kyōto erheben läßt, — von anderem biographischen Material ist mir nichts bekannt — ist so wenig, daß es in der Hauptsache vollständig hier mitgeteilt werden kann.

Er soll sich haben rühmen können, ein Sproß eines der bedeutendsten Geschlechter seines Volkes, des Hauses Genji oder Minamoto, zu sein. Als sein Vater wird Takeda no Kami Tokitsuna genannt. Seine Mutter soll eine Tochter des Totomi no Kami Taira no Tomitoki gewesen sein. In Kōfu in der Provinz Kai erblickte er das Licht der Welt. Sein Geburtstag: der Erste des achten Monats des 6. Jahres der Periode Bunei (1264—1275), in unseren

Kalender umgerechnet: der 29. August 1269. Wie jeder alte Japaner — und darin hat sich ja auch heute noch nicht viel geändert — trug auch er während seines Lebens eine ganze Reihe verschiedener Namen. Sein erster, der ihm nach seiner Geburt gegeben wurde, war Tokimitsu-maro. In seinem neunten Lebensjahre bei der sogenannten Gembuku-Zeremonie, bei der ihm Sagami no Kami Tokimune in Kamakura als Pate (Eboshi-oya) die erste Mütze (Eboshi) aufs Haupt setzte — auch hierfür ist das genaue Datum überliefert: der Elfte des elften Monats des dritten Jahres Kenji (1275—1278), d. i. der 7. Dezember 1277 — erhielt er den neuen Namen Nobumune. Es wird erzählt, daß er eine Reihe angesehener Staatsämter begleitet und daß er als Priester im Onjōji oder Miidera sich als ausgezeichneter Prediger hervorgetan habe, der Tendai-Sekte, der dieser altberühmte Tempel zugehört, aber untreu geworden sei. Nach einer Angabe hätte er den Onjōji mit dreiundzwanzig Jahren im 10. Jahre Kōan (1278—1287) verlassen, ein Datum, das nicht zu seinem Geburtstag stimmt, aber die Vermutung nahelegt, daß er erst nach Ablegung seines Priestergewandes in die staatlichen Stellungen einrückte, die er versehen haben soll. Der Jōdo-Sekte wurde er durch den Priester Raia gewonnen. Zweiundfünfzig Jahre alt, am 11. Tage des 12. Monats des 2. Jahres Gen-ō (1319—1321), d. i. am 11. Januar 1321, ließ er sich das Haupthaar abscheren und nannte sich nun als Priester der Jōdo-shū Kōa. Als solcher lebte er in Kyōto. Hier gründete er selbst nachher einen neuen Tempel, den Jōkwa-in. Daher sein Name Jōkwabō Shōken. Ich finde aber auch, daß er den Namen Seshin Shōnin trug. Nach seinem Tode erhielt er den anderen, Kōtokuji, und eine meiner Quellen sagt, er sei der Welt bekannt unter dem Namen Kenjin (der Weise) Takeda-dono. Nicht übereinstimmend sind deren Angaben mit Bezug auf die Zeit seines Todes. Nach dem Tōgoku kōsō-den wäre er im Alter von dreiundachtzig Jahren in das Leben der Seligkeit im Reinen Lande eingegangen. Andererseits haben wir die ganz bestimmte Angabe, daß er am 9. Tage des 11. Monats des 2. Jahres Gen-toku (1329—1330), also am 19. Dezember 1330 das Zeitliche gesegnet habe. Und hiernach hätte er es nur auf einundsechzig Jahre gebracht.

Er wird gerühmt nicht nur als Gelehrter, sondern auch als Dichter. Geschmackvolle Verse seines Pinsels sind in ziemlicher Zahl noch erhalten und werden heute noch Anthologien einverleibt. Seine dichterische Begabung verraten aber auch die Prosaschriften, die er hinterlassen. Am bekanntesten von seinen Werken ist eine Trilogie, die den Gesamttitel Sambu-kana-sho trägt, „Drei Bände in Kana-Schrift". Wollte die schlichte Lehre Genkūs von dem ins Leben Kommen in Amitābhas Reinem Lande im Westen, zu dessen Erlangen nichts nötig sein sollte als das gläubige Vertrauen auf des Buddha Gnade und das Anrufen seines Namens, von Anfang an eine Religion vor allem für die Armen am Geiste, für das ungelehrte Volk sein, und wollte man sich zu ihrer Verbreitung nicht nur des gesprochenen, sondern auch des geschriebenen Wortes bedienen, so ging es nicht wohl an, die neuen Gedanken in den der großen Menge unlesbaren chinesischen Schriftzeichen auszudrücken, deren sich die

buddhistischen Priester, die Hauptträger der seit langem eingeführten chinesischen Bildung, bisher in ihrer literarischen Betätigung bedient hatten. Kōa griff, indem er den Amitābha-Buddhismus schriftstellerisch zu verbreiten suchte, zu dem sogenannten Hiragana, einer japanischen Silbenschrift, deren Erfindung die populäre Tradition dem berühmten Priester Kōbō Daishi (gest. 835), dem Begründer der Mantra- (Shingon-)Sekte in Japan, zuschreibt. Seine drei Abhandlungen, die in sieben Bänden erschienen, werden darum auch die ersten buddhistischen japanischen Werke genannt, und ich kenne japanische Priester, die sie als japanische Gegenstücke den sogenannten Sambu-kyō, den drei Hauptsūtras der Sukhāvatī-Schulen, an die Seite stellen. Jeder gute Gläubige der Sekte hat sie im Besitz.

Ihre Titel sind Kimyō hongwan shō, Sai-yō shō, und Fushi sōgō.

Nur ungern habe ich darauf verzichtet, sie alle drei in diese Sammlung aufzunehmen. Die dritte Abhandlung ist aus Raumrücksichten fortgelassen. Sie ließ sich noch am ehesten entbehren. In ihrer ersten Hälfte ist sie mehr allgemein buddhistisch, genauer mahāyānistisch, als spezifisch jōdo-istisch;[1]) in ihrer zweiten enthält sie hauptsächlich eine Schilderung der Gefilde der Seligkeit oder des Reinen Landes Sukhāvatī des Buddha Amitābha, die ja allerdings zu einer vollständigen Darstellung der Jōdo-Doktrin gehört, aber sich auch durchaus auf die Ausmalung der Paradiesherrlichkeiten gründet, wie sich diese schon in den Sambu-kyō der Jōdo-Sekte, besonders im Amitāyurdhyāna-Sūtra, findet, deren Übersetzung ein anderer Band der Religionsurkunden der Völker bringen soll.

Ich habe mich besonnen, ob ich es nicht an der Übertragung der ersten der drei Abhandlungen Kōas genug sein lassen könnte, die mir die beste und reichhaltigste Nummer und für sich allein ein ziemlich lückenloses Kompendium der ganzen Jōdo-Lehre erscheinen will. Aber die ersten beiden Texte der Trilogie gehören doch so eng zusammen, daß sie erst in ihrer Vereinigung ein Ganzes bilden, und was der Autor selbst zusammengefügt, das soll der Übersetzer nicht scheiden.

IV. Kimyō hongwan shō.

Der Verfasser fingiert ein eigenes Erlebnis, genauer ein doppeltes Erlebnis.

[1]) Sie hebt an mit der Erinnerung, daß alle Kreatur von Natur mit dem Buddhawesen begabt und also zum Höchsten bestimmt ist. Wir Menschen aber, wie wir so gemeinhin sind, sind wie verlorene Söhne, wir wissen nicht mehr um die beseligende Tatsache, daß wir göttlichen Geschlechtes sind. So haben wir auch kein Heimweh mehr nach dem Vaterhause, daraus wir uns verirrt, und kein Sehnen bei Amitābha, unser aller Vater, zu sein. Das kommt von der Umdüsterung unseres Geistes, die uns nicht erkennen läßt, wie töricht unser Haften an dieser Welt und dem gegenwärtigen Dasein ist. Die Abhandlung sucht den Leser vor allem über vier verhängnisvolle Irrvorstellungen aufzuklären. Sie zeigt ihm, daß der menschliche Körper, den wir für etwas Reines halten, im Grunde ein stinkiger Madensack ist; daß diese Welt zum zweiten eine durchaus leidvolle Welt ist; daß zum dritten alles und jedes in ihr unbeständig, der Vergänglichkeit unterworfen ist; und endlich, daß es kein Ich gibt, daß unsere Seele oder Persönlichkeit nichts Wesenhaftes ist.

Er hat sich aufgemacht, einen Genossen vergangener Tage aufzusuchen, den es ihn verlangt, nach langer Zeit einmal wiederzusehen, um sich mit ihm auszusprechen. Wie fast jeder gelehrte Priester der Jōdo-shū unter Berufung auf den Meister Hōnen eine andere Lehre predigt, also daß es einem schlichten Geiste unmöglich ist, zu wissen, woran er sich eigentlich halten soll, und ausfindig zu machen, was denn nun der Shōnin wirklich gelehrt hat, ist auch er ratlos und im tiefsten Herzen bekümmert. Eine Aussprache mit dem alten Freunde soll ihm zurechthelfen. Aber er findet des Genossen Behausung in Kita Shirakawa verlassen. Ihr einstiger Bewohner, so muß er sich sagen lassen, ist bereits vor Jahresfrist in ein besseres Sein hinübergeschlummert. Indem er sich von des frommen Priesters letzten Stunden erzählen läßt, verrinnt ihm die Zeit, er weiß nicht wie. Zur Heimkehr ist's zu spät. Da fällt ihm ein, daß er ja in Kita Shirakawa einem der Hauptgnadenorte des Buddha Amida ganz nahe sei, und daß es an dem Tage eben der fünfzehnte des Monats ist, an dem Mida sich ganz besonders zu seinen Anbetern herniederneigt. So begibt er sich zum Tempel Shinnyodō. Müde von des Tages Wanderung und Aufregungen nickt er in Schlummer, während er in stiller Nacht sein Namu Amida Butsu fromm vor sich hinbetet. Wie er aber gleich darauf wieder erwacht, hört er, wie ein alter ehrwürdiger Priester und ein Novize, die, von ihm unbemerkt, in das Heiligtum gekommen sein mußten, sich miteinander über die Lehre von dem Reinen Lande im Westen unterhielten, das heißt, wie der Ältere, unverkennbar ein Gelehrter, den angehenden Priester belehrte. Der Verfasser lauscht ihrer Zwiesprache und gelangt darüber selbst zur Klarheit darüber, was eigentlich des Hōnen Shōnin echte Lehre ist, darum es ihm so sehr zu tun gewesen. Als der Morgen zu dämmern anfängt, verabschiedet sich der alte Priester, und auch der jüngere geht gleich nach ihm aus dem Tempel. Dem Verfasser, der ihnen folgt, verliert sich ihre Spur im dichten Morgennebel. Das unverhoffte Erlebnis der Nacht im Tempel will ihn bedünken als Erhörung seines Flehns zu Buddha, seinem Geiste das Licht rechter Erkenntnis aufgehen zu lassen. Was er aber selbst aus weisem Munde hat vernehmen dürfen, das hat er niedergeschrieben Anderen zu Nutz und Frommen und betitelt Kimyō hongwan shō.

Ein Jahr nach jener denkwürdigen Nacht hielt sich der Verfasser wieder zu einer siebentägigen Andacht in einem anderen Tempel, dem Seiryōji auf. In der letzten Nacht, als alles schon stille geworden, vernimmt er auf einmal die Stimme eines Beters, in der er alsbald zu basser Freude die des alten Weisen, der den Novizen und mit diesem ihn selbst so trefflich unterrichtet hatte, wiedererkennt. Und wieder ist es ihm vergönnt, verstohlen den Worten des Weisen zu lauschen, wie dieser in freundlicher Zwiesprache auf eine Reihe von Zweifeln eingeht, die ihm von anderen eben im Tempel anwesenden Jōdo-Gläubigen vorgetragen werden. Auch den Gewinn dieser Nacht will er nicht für sich allein behalten und zeichnet deshalb wieder auf, was er mitangehört.

Von der Wertschätzung, welche diese beiden literarischen Werke innerhalb der Jōdo-Sekte fanden, legt schon dies Zeugnis ab, daß sich Legenden um

sie gesponnen. Die zwei Männer, deren ernster Zwiesprach Kōa im Shinnyodō gelauscht, sollen keine gewöhnlichen Priester gewesen sein. Eine diesbezügliche Andeutung fand die Exegese schon im Kimyō hongwan shō selbst. Im letzten Dialog läßt der Autor den alten Priester sagen, bei Gelegenheit der dritten Wiederkehr von Hōnens Todestag habe er den Seikaku (Shōkaku) Hōin im Shinnyodō eine Predigt halten hören. Das müßte also, da Hōnen Shōnin 1212 aus dem Leben schied, im Jahre 1215, und zwar Anfang März dieses Jahres, gewesen sein, und der Alte müßte, als Kōa ihn diese Worte sprechen hörte, ein Alter von einhundertfünfzig Jahren gehabt haben. Wir werden geneigt sein, diesen Stein chronologischen Anstoßes in Kōas Schrift so zu erklären, daß er dieselbe durch Einflechtung dieses Datums wohl nur als ein älteres, der Anfangszeit der Jōdo-shū näher stehendes Werk erscheinen lassen wollte. Anders die japanischen Priester. Ihnen gab diese chronologische Schwierigkeit den Anstoß zu der Vermutung, daß der alte Weise eine Erscheinung Amitābhas, der jüngere eine solche Shākyas gewesen sei, die dem nach Wahrheitserkenntnis verlangenden Priester zum Frommen sich in priesterliche Verkleidung geworfen hätten. Der nächste Schritt in der Legendebildung war, daß man schon dem Verfasser selbst, als ihm die Gestalten der beiden Priester im Frühnebel so geheimnisvoll entschwanden, den Gedanken kommen ließ, daß Amida selbst und Shākya ihn ihres Erscheinens müßten gewürdigt haben. Oder war es nicht wunderbar, daß nur er allein und kein anderer der gleichzeitig im Tempel mitanwesenden Beter die Unterhaltung der beiden gehört hatte? Die Legende meldet weiter, Kōa habe sich nach jener ersten Nacht im Shinnyodō wieder in den Tempel begeben, um zu beten, es möchte ihm irgend ein Zeichen von oben werden, daß die Lehre, die er vernommen, wirklich die echte, wahre Überlieferung sei. Da sei ihm im Traume der alte Priester wieder erschienen und habe zu ihm gesprochen: „Hast du noch immer Zweifel, so begib dich nach dem Tempel Seiryōji in Saga!“ Und indem er so sprach, reichte er ihm einen Schreibpinsel. Darüber erwachte Kōa und hielt wirklich einen Schreibpinsel in der Hand. Dem Befehle des Alten gehorchend, den er im Traume gesehen, sei er nach dem Seiryōji gegangen und dort sieben Tage in Andacht verblieben, wo er in der letzten Nacht auf einmal nicht nur die Stimme des Greises wieder gehört habe, sondern zugleich auch einer Gestalt gewahr geworden sei, die der des Novizen vom Shinnyodō vollkommen glich. Nun habe er erkannt, daß es Shākya war, der ihm in dieser Gestalt erschienen, und auch verstanden, wozu ihm Amida im Traum den Pinsel in die Hand gegeben. Er sollte damit die von ihm gehörten Gespräche der zwei Heiligen aufschreiben. Wie im Shinnyodō ein Pinsel, so sei ihm in Seiryōji ein Zweig von einer Palme gegeben worden. Damit sollte ihm ausgedrückt werden, daß Amitābhas Lehre ewig dauere, wie die Palme, verschieden von den Blumen des Frühlings, die nur für den Augenblick blühen, immer grünt. Beides, der Pinsel und die Palme, sollen bis zum heutigen Tage erhalten sein, und zwar ohne daß der Zweig sein frisches Grün verloren habe.

Das Kimyō hongwan shō ist im Grunde nichts anderes als eine Auslegung

des achtzehnten der achtundvierzig Gelöbnisse oder Gnadenvorsätze des Buddha Amitābha, eine Erklärung des „Hongwan“ par excellence, ein Kabinettstück praktischer Exegetik oder Katechetik. Das Schriftganze zerlegt sich in sechs Dialoge, denen ein Prolog vorangeht und ein Epilog nachfolgt. Durch die sechs Dialoge geht eine einheitliche Disposition, nach der der Text des heiligen Wortes der Gnadenverheißung ausgeschöpft wird.

V. Sai-yō shō.

Zu dem zweiten der Traktate der Trilogie Sambu kana sho ist hier in der Einleitung wenig zu bemerken. Im Gegensatz zu dem kunstvoll disponierten ersten ist seine stilistische Anlage so simpel wie nur möglich. Auf zwanzig verschiedene Fragen werden ebensoviele die Zweifel der Frager lösende und diese zur Klarheit führende Antworten gegeben. Worum sich Fragen und Antworten drehen, sagt der Titel der Schrift, Sai-yō shō, der freilich eine zwiefache Übersetzung zuläßt. Sai heißt „West“ und bezeichnet hier kurz das im Westen gelegen gedachte Paradies oder Reine Land des Buddha Amida. Yō heißt „das Wichtigste, das Wesentliche“, und shō ist etwa „Abriß, Kompendium“. Das Ganze kann ebensowohl dahin verstanden werden, daß die Schrift eine kurze Darstellung der Lehre von den seligen Gefilden des Reinen Landes im Westen, welche Lehre unter allen die bedeutendste sei, bietet, als auch dahin, daß sich der Leser nur eine Erörterung der Hauptpunkte, des Wesentlichsten dieser Doktrin von den folgenden Seiten zu erwarten habe.

Für das eigene Verständnis der beiden Schriften Kōas leistete mir wertvolle Dienste ein im 4. Jahre der Periode Hōei (1707) verfaßter Kommentar von Tanchō, einem Priester des Tempels Hō-un-ji in Kyōto.

B. Texte der Jōdo-Shin-shū und ihre Verfasser.

1. Shinran Shōnin.

Die folgenden Schriften sind Texte der Jōdo-Shin-shū, der noch blühenderen und einflußreicheren Tochtersekte der Jōdo-shū. Der Autor der ersten beiden ist der Begründer der Sekte, Shinran Shōnin. Einige, freilich allzu dürftige biographische Notizen über ihn sind in der Allgemeinen Einleitung gegeben. Sie zu ergänzen, wie mir das sonst naheliegen müßte, kann ich mir ersparen, dies darum, weil ich auf ein Werk verweisen kann, in dem der Leser alles Wissenswerte über Shinran finden wird. In der Hauptsache auf ein kürzlich erschienenes Werk, Shinshū Hyakuwa, verfaßt von Nishimoto, gestützt, hält Professor A. Lloyd in Tōkyō eben, während ich diese Arbeit abschließe, eine Serie von zwölf Vorlesungen, die in Bälde auch, unter dem Titel „Shinran and his Work, Comparative Studies in Shinshū Theology“ veröffentlicht, einem

weiteren Interessentenkreis zugänglich gemacht sein werden. Die ersten Kapitel des künftigen Buches hatte sein Autor die Freundlichkeit, mir im Manuskript mitzuteilen.

I. Shōshinge.

Das so genossene Privileg, vor Anderen mit der jüngsten Publikation des um die Erforschung des japanischen Buddhismus verdienten Autors, lange Jahre des einzigen, der sich das Studium dieser Religion ernsthaft angelegen sein ließ, mich bekannt machen zu dürfen, hätte mich beinahe veranlaßt, die erste der hier von mir in Übersetzung dargebotenen Schriften der Shinshū wieder auszuscheiden, als ich aus Lloyds Manuskript ersah, das Kapitel V seines zu gewärtigenden Buches den chinesischen Text des Shōshinge mit beigegebener englischer Übersetzung enthalten wird. Ich habe die im ersten Augenblicke dieser Entdeckung gefaßte Absicht wieder fallen lassen, nachdem ich des befreundeten Autors Übersetzung, in Wirklichkeit mehr eine Paraphrase der wichtigen Urkunde, sorgfältig durchgegangen und gesehen, wie beträchtlich unser beiderseitiges Verständnis des Originals auseinander geht. Mir war es um eine möglichst genaue Übersetzung des Shōshinge zu tun, eine Aufgabe, die ich mir dadurch nicht leichter machte, daß ich das Kunststück fertig zu bringen suchte, eine metrische Wiedergabe des Poëms — ein solches ist das Original — zu liefern und den reichen Inhalt des erstaunlich konzisen literarischen Kunstprodukts von 140 aus je 7 chinesischen Charakteren bestehenden Versen in die gleiche Zahl deutscher Verszeilen zu bannen.

Das Shōshinge oder, wie es genauer heißt, Shōshin-nembutsu-ge ist ein Kompendium der Dogmengeschichte der Shin-Sekte in Gestalt eines Hymnus auf die wahre Lehre. Unter dem Titel Shōshinge Kōwa ist eben erst (1909) in Tōkyō ein, von Lloyd sehr gerühmter, Kommentar zu diesem Werk von dem Priester Tada Kana-e erschienen, den ich leider nicht mehr für meine Erklärung der nicht wenigen Schwierigkeiten des Textes verwenden konnte. Indes glaube ich in den Anmerkungen, mit denen ich gerade bei diesem schwierigsten aller aufgenommenen Texte nicht kargen durfte, genug zur Aufhellung des Sinnes getan zu haben.

II. Worte Shinrans.

Eine Schrift mit diesem Titel gibt es im Schrifttum der Shinshū nicht. Was ich so nenne und als ein Stück für sich gebe, bildet den ersten Teil des dritten der hier mitgeteilten Texte, des Tan-i-shō, angeblich verfaßt von Nyoshin Shōnin.

2. Nyoshin Shōnin.

Nyoshin war ein Enkel Shinrans. Denn dieser war, obschon Priester, in die Ehe getreten. Kein Geringerer als der höchste Beamte des Kaisers, der Kwambaku Fujiwara Kanezane, ein Gönner der neubegründeten Jōdo-shū, hatte seine Tochter ihm, dem tüchtigsten von Genkūs priesterlichen Schülern, zur

Frau gegeben. Indem Shinran, dem Drängen seines Meisters nachgebend, wie ein gewöhnlicher Laie heiratete und ein Familienleben führte, solcherweise für sich selbst die praktische Konsequenz der neuen Religion ziehend und als erster offen mit dem Priesterzölibate brechend, tat er einen Schritt, der zunächst in Japan nicht weniger Aufsehen erregte als in Deutschland ein paar Jahrhunderte später Luthers Vermählung mit Katharina von Bora, dann aber innerhalb seiner eigenen Sekte allgemeine Nachfolge fand. Der Ehe Shinrans entsproßten mehrere Kinder, Söhne und Töchter. Einer der Söhne, Zenran, ist der Vater Nyoshins, des Verfassers der Tan-i-shō betitelten kleinen Schrift. Als sein Großvater 1262, ein Neunzigjähriger, das Zeitliche segnete, war er erst vierundzwanzig Jahre alt. Nur kurze Zeit also hatte er selbst die Shinshū-Lehre aus dessen Munde hören können. Immerhin aber war er doch ein direkter Schüler des Meisters und wurde dessen Nachfolger als Haupt der Sekte, die sich freilich, wie die Muttersekte, in eine Anzahl von Parteien teilte, die am passendsten an dieser Stelle aufgeführt werden.

Es sind zehn Zweige, die sogenannten Jōdo-shinshū-jū-ha, die bis heute unterschieden werden, ohne daß dieselben jedoch in der Lehre voneinander abwichen. Die Reihenfolge, in der sie aufgezählt werden, ist keine feste. Ich folge der in Sangoku Bukkyō ryakushi, kompiliert von den Priestern Shimaji Mokurai und Ikoma Tokunō,[1]) eingehaltenen.

1. Hongwanji-ha. — Elf Jahre nach Shinrans Tod, im 9. Jahre Bunei (1272), errichtete Shinrans jüngste Tochter Kakushin-ni zusammen mit Nyoshin in der Nähe von ihres Vaters Grabe zu Otani im östlichen Kyōto einen Tempel, dem Kaiser Kameyama (1260—1274) nachher den Namen Hongwanji, Tempel des vorzeitlichen Gelöbnisses (Amidas) gab. Nach diesem Tempel ist dieser Hauptzweig der Shinshū genannt, dessen Leitung den direkten Nachkommen des Begründers verblieb. Als ihr erster Patriarch wird dieser selbst gezählt, als ihr zweiter sein Enkel, Zenrans Sohn Nyoshin. In der Folge wurde dieser Hauptsitz, der in den Unruhen der Zeit wieder und wieder ein Raub der Flammen wurde, von Ort zu Ort verlegt, bis er schließlich 1591, zur Zeit des elften Nachfolgers Kōsa (Kennyo Shōnin), wieder in der Hauptstadt, da, wo er heute steht, in Horikawa, errichtet wurde. Seiner Jurisdiktion unterstehen 10 427 Tempel der Sekte.

2. Otani-ha. — Das elfte Oberhaupt der Sekte, der eben genannte Kōsa oder Kennyo, der 1592 starb, hatte drei Söhne. Sein Nachfolger wurde sein Sohn Kōjū (Kyōnyo), der jedoch nach drei Jahren die Leitung an seinen jüngsten Bruder Kōshō abtreten mußte. Im Jahre 1602 aber errichtete Tokugawa Iyeyasu einen anderen Tempel östlich vom Hongwanji in Karasumaru, an dessen Spitze nun wieder der abgesetzte Bruder Kōjū treten durfte. Auch dieses Kloster, dem heute 8854 Tempel unterstehen, erhielt den Namen Hongwanji und wurde nur zur Unterscheidung von dem älteren Higashi (Ost) Hongwanji genannt, während jenes seitdem den Namen Nishi (West) Hongwanji

[1]) S. Haas, Annalen des japanischen Buddhismus S. 282 und SS. 356 f.

führte. Der kluge politische Herrscher der Zeit hatte es verstanden, in die in ihrer Blüte der staatlichen Macht bedrohlich gewordene kirchliche Institution einen Keil zu treiben. Sowohl Kōjū, der erste Vorsteher des neuen Hongwanji, wie sein Bruder Kōshō, der dem alten Tempel als Abt vorstand, erhob den Anspruch, der zwölfte rechtmäßige Nachfolger der Hauptpartei der Shinshū zu sein. Seit dieser Zeit wird ein östlicher und ein westlicher Zweig der Hongwanji-Sekte unterschieden, die vielfach miteinander rivalisieren. Seit 1892 ist die Familie Otani, zu welcher die Vorsteher der beiden Hongwanji gehören, in den Grafenstand erhoben.

3. Bukkōji-ha. — Auch diese Partei erhebt den Anspruch, vom Stifter der Sekte selbst begründet zu sein. 1212, in dem Jahre, da er seine Lehre ernstlich auszubreiten anfing, errichtete Shinran in dem nahe bei Kyōto gelegenen Yamashina einen Tempel, der ursprünglich Kōshōji hieß, von Kaiser Juntoku (1211—1221), der ihn zu seiner Andachtsstätte erwählte, aber den anderen Namen Kōryu Shōhōji erhielt. Sechzehn Jahre war dieser Tempel Shinrans eigener Wohnsitz. Im Jahre 1228 übergab er ihn seinem Schüler Shimbutsu. 1320, unter dem siebenten Nachfolger Ryōgen, wurde der Tempel nach Higashiyama in Kyōto verlegt. Im Jahre 1327 wurde die Hauptstatue des Tempels von einem Diebe geraubt. Durch einen wunderbaren Lichtschein, den die Statue von sich ausstrahlte, wurde sie wieder aufgefunden, woraufhin Kaiser Go Daigo (1319—1338) dem Tempel seinen heutigen Namen Amida Bukkōji, Tempel des Lichtglanzes des Buddha Amida, gab. 1269 wurde sein Vorsteher vom Kaiser zu einem Monzeki ernannt. An seinem gegenwärtigen Platze steht er seit 1586. Er hat 337 Tempel unter sich.

4. Takada-ha oder Senshūji-ha. — Im Jahre 1225 oder 1226 gründete Shinran in Takada in Shimotsuke einen Tempel, den Senshū Amidaji, d. i. Tempel der ausschließlichen Anrufung Amidas, dessen Leitung er 1232 seinem Schüler Shimbutsu übertrug. Im Jahre 1465 verlegte der damalige Abt Shin-ei, der zehnte in der Linienfolge, den Sitz der Partei nach Isshinden Ise no kuni, wo er heute noch ist. Dieser Zweig zählt 337 Tempel.

5. Kibe-ha oder Kinshokuji-ha. — Der ebenfalls von Shinran 1235 errichtete Haupttempel dieses Zweiges, dem 54 andere unterstellt sind, steht in Kibemura in Omi. Erst unter dem vierten Vorsteher des Tempels, Kakunyos Nachfolger Kōgen, wurde diese Gründung eine besondere Untersekte.

6. Koshōji-ha. — Keigo, der vierte Abt der Bukkōji-ha, trat im Jahre 1481 seine Würde seinem Bruder ab und unterstellte sich mit mehreren anderen Priestern seines Anhangs dem von ihm verehrten Hongwanji-Abte dieser Zeit, dem berühmten Rennyo Shōnin, von dem weiter unten noch ausführlich zu reden sein wird, indem er den Namen Renkyō annahm. In Yamashina errichtete er dann selber einen neuen Tempel, dem er den Namen Koshōji gab, denselben Namen also, den vormals der Bukkōji getragen. Dem Hongwanji angegliedert, teilte dieser Tempel in den Zeiten der Unruhe auch dessen Schicksal und wurde wiederholt an einen anderen Ort verlegt. Einer seiner späteren Vorsteher war der zweite Sohn des Hongwanji-Abtes Kōsa. Zu der Selbständigkeit eines

besonderen Zweiges gelangte der Koshōji in Kyōto Horikawa, der jetzt 252 Tempel unter sich hat, erst im 9. Jahre der gegenwärtigen Periode Meiji (1876).

7. Izumōji-ha. — Auch dieser Zweig nimmt als seinen Begründer Shinran in Anspruch, der im Jahre 1233 in Izumōji einen Tempel errichtete, den er seinem Sohne Zenran übergab, unter dessen Verwaltung er freilich nicht gedieh. Aufgeholfen wurde ihm dann aber wieder von Shōsen, dem Bruder des Hongwanji-Shōnin Kakunyo, der dessen jüngsten Sohn zu seinem Vorsteher bestellte. Der Tempel, der wiederholt verlegt wurde, steht seit 1596 in Echizen Shimizugashira Adachigun. 1872 dem Hongwanji unterstellt, erhielt er 1878 wieder Selbständigkeit. Zu ihm gehören 44 Untertempel.

8. Yamamoto-ha. — Der Haupttempel dieser Partei, der nur zehn andere unter sich hat, ist der Shōseiji in Yokogoimura in Echizen. Yamamoto-ha heißt sie nach dem Orte, wo Shinran 1207, ein Exilierter, seinen Wanderstab einmal niedergelegt und in Erinnerung daran sein Sohn Zenran einen Tempel errichtet hat, in dem er selbst 1235 Wohnung nahm. Der achte Nachfolger verlegte ihn 1475 an seinen gegenwärtigen Platz. Auch er wurde 1872 dem Hongwanji angegliedert, aber 1878 wieder selbständig gemacht.

9. Jōshōji-ha. — Der Tempel dieser Untersekte, der 44 andere regiert, ist in Sawae in Echizen, an einem Orte, wo Shinran 1207 auf seinem Wege in die Verbannung im Dorfe Uyeno in einem kleinen Bauernhause einmal übernachtete und dem Volke mit großem Erfolge sein Evangelium predigte. Später wirkte sein fünfter Sohn Dōshō in dieser Gegend.

10. Sammonto-ha oder Senshōji-ha. Diese Untersekte, die 30 Tempel zählt, hat ihren Hauptsitz heute in Fukui in Echizen. Begründet wurde sie im Jahre 1290 in Ōmachimura durch Errichtung des Senshūji. Nach Nakanomura verlegt, erhielt der Tempel später den Namen Senshōji. Seine Gläubigen nannten sich Nakano monto.

III. Tan-i-shō.

Schon der Titel dieser von allen Anhängern der Shinshū hochgewerteten Schrift, der etwas frei „adversus haereses“ übersetzt werden könnte, zeigt an, wodurch sie veranlaßt ist. Überdies ist ihr ein Vorwort vorausgeschickt, das hierüber unterrichtet. Wo mir selbst in dem kurzen Texte etwas dunkel war, habe ich mir Aufklärung aus einem 300 Seiten starken Kommentar erholen können, den erst neuerdings (1907) Nanjō zu der Schrift verfaßt hat.

3. Rennyo Shōnin.

Nächst Shinran selbst genießt in der von ihm gestifteten Sekte das höchste Ansehen als Lehrer Rennyo Shōnin, der achte in der Sukzessionsreihe der Patriarchen des Hongwanji, der „mittlere Begründer der Sekte“, wie er heute genannt wird.

Im 22. Jahre der Periode Ō-ei, am 25. des 2. Monats (4. April 1415) als erster Sohn des Sonnyo Shōnin (Enken Hōshi), des siebenten Patriarchen,

geboren, war er von vornherein zur künftigen Leitung der Sekte bestimmt. Schon als Knabe ließ er, geistig rege und begabt, wie er war, erkennen, daß Großes von ihm zu erwarten war, und bereits der Fünfzehnjährige faßte den Entschluß, der Reformator der Sekte zu werden, die seit des Stifters Heimgang an Lebenskraft verloren hatte. 1431, in seinem siebzehnten Lebensjahre, trat er, nachdem er von dem Chūnagon Kanesato adoptiert worden war, in den Tempel Sei-ren-in ein, um sich in der klösterlichen Zurückgezogenheit durch eifriges Studium des Buddhismus für die selbstgesetzte Lebensaufgabe gewissenhaft vorzubereiten. Erst nach sechzehn Jahren fing Chūnagon Hōshi, wie er seit seiner Adoption gemeinhin hieß, oder Kenju, wie er sich als Priester nannte, an, öffentlich hervorzutreten, zuerst, im Jahre 1447, in den östlichen, dann, 1449, auch in den nördlichen Provinzen, da wie dort durch sein Predigen tiefen Eindruck machend.

Im Jahre 1457 starb sein Vater, und nun trat er als dessen Nachfolger an die Spitze der Hongwanji-Sekte. Als deren Oberhaupt verfaßte er 1460 einen Kommentar zu Shinrans Shōshinge, betitelt Shōshin ta-i, ein Werk, das, ursprünglich nur als kurze Erklärung der Hauptpunkte der Lehre gedacht, allmählich auf über hundert Kapitel anwuchs. Durch seine eifrige Tätigkeit brachte der durch seine Heiligkeit wie durch seine Beredsamkeit gleich ausgezeichnete Priester die Sekte schnell zu neuer Blüte. Der Kaiser Go Hanazono, der ihm eine Audienz gewährte, ließ seinen Tempel auf seine Kosten wieder in stand setzen. Dieser Kaiserliche Gunstbeweis erregte aber den Neid der Bergmönche der Tendai-shū auf dem Hiyeizan, die im Februar 1465 den Tempel von Otani in Asche legten. Shinrans Statue mit sich nehmend, brachte er sich nach Ōtsu in Sicherheit. Für Jahre hatte er nun keinen festen Sitz. Er zog in den Provinzen des Reiches umher und errichtete da und dort neue Tempel. Im Jahre 1471 gründete er sich selbst wieder einen Wohnsitz in Yoshizaki in der Provinz Echizen, wo ihm bald wieder das Volk in Scharen zuströmte, um seine Predigt zu hören. Nun erwuchsen ihm Gegner in den Priestern des Senshūji, der Takada-Partei der Shinshū, die auf seine wachsende Popularität eifersüchtig waren. Als 1474, von ihnen in Brand gesteckt, auch diese Behausung Rennyos wieder zerstört wurde, begann sein Wandern von neuem. Endlich, 1477, traf er Anstalten zur Neuaufrichtung des von den Tendai-Priestern eingeäscherten Haupttempels. Er verlegte den Sitz desselben jedoch nun von Ōtani nach dem Dorfe Yamashi in Yamashiro. 1479 im März begann er mit dem Bau, der im September des folgenden Jahres soweit fertig war, um die von Otsu herbeigeholte Statue Shinrans aufnehmen zu können. 1489 übergab Rennyo die Leitung des Tempels seinem Nachfolger Kōgen Jitsunyo, um selbst trotz seines hohen Alters sich wieder auf die Wanderung zu begeben, seine Schüler besuchend und mit Erfolg missionierend. Im Oktober 1496 endlich nahm er wieder Wohnung in einem Tempel, den er in Ozaka sich errichten ließ. 1498 erkrankte er. Als er im nächsten Jahre merkte, daß es zu Ende mit ihm gehe, ließ er sich in den Haupttempel nach Yamashina bringen, wo er seine Schüler noch einmal um sich sammelte, um ihnen un-

ablässige Sorge für das Wohl der Sekte ans Herz zu legen. Je näher sein Ende rückte, desto eifriger wurde er, die Seinen zu mahnen. Am 5. Mai 1499 verschied er friedlich im Alter von fünfundachtzig Jahren. Am 22. März 1882 verlieh ihm der gegenwärtig regierende Kaiser den posthumen Titel Etō Daishi. Die Oberhäupter der beiden Hongwanji, die Grafen Ōtani, sind seine echten Nachkommen.

Die Gobunsho oder Ofumi, Briefe oder allgemeine Episteln, in denen Rennyo auf Fragen bezüglich der Lehre oder Disziplin, die man an ihn aus den Reihen der Gläubigen gerichtet, Auskunft gibt, und die nach seinem Tode dann von seinem Enkel Ennyo in eine Sammlung, die heute aus fünf Teilen besteht, zusammengebracht wurden, werden noch heute regelmäßig bei den Gottesdiensten der Sekte in zweiter Linie neben Schriftstellen aus den kanonischen Sūtras verlesen. In diese Urkundensammlung wurden sie gleichwohl nicht von mir aufgenommen, dies darum, weil sie bereits guten Teils seit 1899 durch eine englische Übersetzung zugänglich sind, welche James Troup in Vol. XVII, Part 1 der Transactions of the Asiatic Society of Japan (Tōkyō) veröffentlicht hat.

IV. Ryōge-mon.

Nicht fehlen durfte jedoch die kleine Schrift, in der Rennyo Shōnin in nicht mehr zu überbietender Kürze, und doch jedem, auch dem Ungelehrten verständlich, die ganze Lehre der Shinshū zusammengefaßt, eine Art Credo, bestimmt, von jedem Gläubigen auswendig gelernt zu werden, damit er jederzeit imstande sei, Rechenschaft von seinem Glauben zu geben.

Ryōge-mon wird diese Schrift innerhalb des Nishi Hongwanji genannt, während der andere Hauptzweig, der Higashi Hongwanji, dafür Kaige-mon sagt.

4. Akamatsu Renjō.

Der Autor des folgenden Stückes, Akamatsu Renjō, ist einer der nicht wenigen japanischen Priester der neuen Ära Meiji, die sich längere Zeit zu Studienzwecken in Europa aufhielten und, einer oder der anderen europäischen, vor allem der englischen Sprache mächtig, in die Heimat zurückgekehrt, gern erbötig sind, mit gebildeten Europäern, die danach verlangt, über ihre Religion sich zu unterhalten. Es ist derselbe Akamatsu, der manchem Leser schon aus einem unter dem Titel „Unbetretene Reisepfade in Japan“ auch in deutscher Übersetzung erschienenen Reisewerke bekannt sein mag, in welchem die Verfasserin, Isabella Bird (Mrs. Bishop), indem sie ihre Begegnung mit ihm schildert, ihn charakterisiert: „Ein Priester von großer geistiger Befähigung, tiefer Bildung, unbezwinglicher Tatkraft, großer Volksbeliebtheit und unbegrenzter Hoffnung auf den Sieg seines Glaubens“; derselbe, von dem auch Sir E. J. Reed, der ihm 1879 in Japan persönlich nahetrat, in seinem zweibändigen Werke „Japan, its history, traditions and religions“ spricht.

V. Die Shinshū-Doktrin.

Akamatsu hat im April 1881 in einer längst toten japanischen Zeitschrift, Chrysanthemum, in aller Kürze für europäische Leser auseinandergesetzt, was die Lehre seiner Sekte ist. Diese Skizze hat aus dem Chrysanthemum den Weg in viele englische Werke über Japan gefunden und hat schon den Autoren, die sie wiedergaben, zumeist den Argwohn erwecken wollen, der Hongwanji-Priester sei beflissen gewesen, seine buddhistische Lehre möglichst in Einklang mit der ihm bekannten christlichen zu setzen. Ich gebe sein kurzes Exposé in deutscher Übersetzung wieder. Wer die älteren, hier zum erstenmal bekannt gemachten Urkunden gegenwärtiger Sammlung liest, wird mir beipflichten, daß Akamatsu nichts anderes als die Lehre seiner Sekte ausgegeben hat, als was schon seit dem dreizehnten Jahrhundert deren Glaube war.

5. Tada Kana-e.

Der letzte Autor, den ich zu Worte kommen lasse, Tada Kana-e, ist ein lebender, noch mitten in der Arbeit stehender Lehrer der Shinshū. Domiziliert in der Präfekturhauptstadt Chiba, übt er als Prediger und Seelsorger, gleich geschätzt als Gelehrter wie als tugendhafter Priester, Einfluß vor allem auf die Studenten der dortigen Medizinschule und die Zöglinge des Lehrerseminars aus. In seinem eigenen Lager steht Herr Tada im Verdachte bedenklicher Hinneigung zu der christlichen Religion. Was aber seinen Genossen an ihm anstößig ist, sind nicht seine dogmatischen Anschauungen, es ist nur seine zu deutlich von der christlichen beeinflußte seelsorgerliche Praxis. Er veranstaltet seine gottesdienstlichen Versammlungen am Sonntag, wie die Christen (wie er das nun ja klugerweise wohl tun muß, wenn er vor allem auf eine studentische Hörergemeinde rechnet, da im heutigen Japan der Sonntag ebenso wie bei uns der schulfreie Tag ist), eröffnet sie mit Gebet und Schriftverlesung, hält regelmäßig seine Predigt über einen dem Tripitaka-Kanon oder einer außerkanonischen japanischen religiösen Schrift, Stimmen der Väter, entnommenen Text, läßt seine Gemeinde geistliche Lieder singen, was übrigens in der Shin-Sekte, die auch eine reiche hymnologische Literatur hat, kein Novum ist, sammelt auch jeden Sonntag die Kinder zur Sonntagsschule nach der Christen Vorbild. Dogmatisch gilt er unter den Seinigen als untadelig, und das mit Recht. Was er predigt, sind keine buddhistischen Ketzereien, wenn man die Lehre der Shinshū und der Jōdoshū überhaupt noch als Buddhismus gelten läßt.

Aber: ob das freilich angeht?

VI. Proben moderner Homilien der Shinshū.

Die drei Predigten, die den Schluß dieser Sammlung bilden, sind einem Bande erbaulicher Ansprachen entnommen, die Tada Kana-e vor einigen Jahren veröffentlichte und die unter dem Titel Shūdō Kōwa in Tōkyō erschienen. Bald nach ihrem Erscheinen hat Professor A. Lloyd unter dem Titel „The Praises of Amida, Buddhist Sermons“ sieben Stücke dieser Sammlung in englischer

Übersetzung herausgegeben. (Tōkyō, published by the Kyōbunkwan, und Yokohama: Kelly and Walsh, 1907.) In der Einleitung bemerkt der Übersetzer: „As I read my translations of Rev. K. Tada's Sermons, I feel that they sound so very Christian in thought that a reader might almost be attempted to suppose that I had made them up for purposes of my own, and that they were not translations at all. The expenditure of a few Sen on the original book (its name is Shūdō Kōwa, and it is published by Bummeidō, Hongō Shichōme, Tōkyō) will show any person acquainted with Japanese that my translation, though far from perfect, is in the main faithful, at least to the ideas of the original".[1])

Bei der deutschen Wiedergabe der drei hier ausgewählten Predigten habe ich mit Dank Lloyds englische Übersetzung benützt. Ich konnte das mit um so größerem Vertrauen tun, da mir auch die zweite Auflage von Lloyds Buch vorlag, für die Herr Tada selbst seinem englischen Übersetzer eine Liste von Korrekturen zur Verfügung gestellt hat, die von diesem verwertet wurden. —

[1]) „Wie ich meine Übersetzungen von Rev. K. Tadas Predigten lese, wollen sie mir selber dermaßen christlich klingen, daß ich's verstünde, wenn andere Leser versucht wären zu argwöhnen, ich hätte sie für eigene Zwecke selbst zurechtgemodelt und es seien gar keine wirklichen Übersetzungen. Eine Ausgabe von einigen Sen für das Original (es betitelt sich Shūdō Kōwa und ist verlegt von Bummeidō in Tōkyō, Hongō Shichōme) wird jedermann, der Japanisch versteht, zeigen, daß meine Übersetzung bei allen Mängeln, die ihr anhaften mögen, doch in der Hauptsache jedenfalls die Gedanken des Originals getreulich wiedergibt."

Texte.

A. Texte der Jōdo-shū.

I. Jōdo-shū ryaku-shō.

Kurze Darstellung der Doktrin der Jōdo-Sekte.[1])

Von Hōnen Shōnin.[2])

Einleitung: Unter allen Wegen, loszukommen von dem Samsāra-Zwang des Lebens und des Sterbens, kein besserer zu dieser Frist als wiedergeboren zu werden in das Reine Land im Westen. Unter all den Werken,[3]) durch die man zu solcher Geburt im Reinen Lande soll gelangen können, kein besser Werk als das Anrufen des Namens des Buddha Amida.[4])

So viel es der Tore[5]) sind, durch die man, dieser Jammerwelt entsagend, den Buddhaweg beschreitet, lassen sich doch alle in zwei Hauptklassen scheiden. Diese aber sind Shō-dō-mon und Jō-do-mon, das Tor des Heiligen Pfades und das Tor des Reinen Lands.

Shō-dō-mon, das Tor des Heiligen Pfades, um von diesem zuerst zu sprechen, ist der Weg, da man, und zwar dieweil man noch hienieden lebt in dieser unserer Welt, allen Irrtum fällend zur Erleuchtung dringt. Es gibt da zwei Unterabteilungen, nämlich Mahāyāna[6])-Shōdō und Hīnayāna[7])-Shōdō, den Heiligen Pfad des Großen Fahrzeugs und den Heiligen Pfad des Kleinen Fahrzeugs. Und wiederum unterscheidet man im Mahāyāna-Shōdō zwei Klassen:

[1]) Über diese Schrift siehe Einleitung S. 21.

[2]) *Shōnin* ist ein Priestertitel im japanischen Buddhismus.

[3]) Jap. *gyō*, d. i. kultische Praktiken, Andachtsakte, religiöse Exerzizien, Kasteiungen usw.

[4]) Das Anrufen Buddhas, genauer des Namens des einen Buddha Amitābha, kurz *Nembutsu* genannt, ist nicht etwa ein freies Beten, sondern besteht im Aussprechen einer stereotypen Formel mystischer Natur (mantra), der sechs Silben *Na-mu A-mi-da Butsu* (Sanskr. namo' mitābhāya Buddhaya). Was *Na-mu*, gewöhnlich mit „Heil, Ehre oder Anbetung dem . . .“ übersetzt, eigentlich bedeutet, wird weiter unten in Kōas Kimyō Hongwan Shō nach dem chinesischen Kommentator Shān-tāo erklärt.

[5]) Jap. *mon*, d. i. Tor der Lehre, System, Schule, Richtung.

[6]) Jap. *dai-jō*, Großes Vehikel.

[7]) Jap. *shō-jō*, Kleines Vehikel.

Buddha-yāna[1]) und Bodhisattva-yāna,[2]) und desgleichen auch im Hīnayāna-Shōdō zwei: Pratyēkabuddha-yāna[3]) und Shrāvaka-yāna,[4]) die man zusammen die Vier Yāna nennt. Sie allesamt aber taugen nicht für unseresgleichen in dieser gegenwärtigen Zeit. Daher denn Dōshaku Zenji[5]) mit Bezug auf sie gesagt hat,[6]) mit dem ganzen Shōdō sei in diesen unseren Tagen nichts mehr anzufangen. So ist es auch unnütz, auf ihre Übungsmethoden näher einzugehen. Das Tor des Heiligen Pfades mag man sich nur einfach aus dem Sinne schlagen, indem man sich gegenwärtig hält, daß diese Lehre für uns, die uns ein so großer Zeitabstand von des Stifters Tagen trennt, schwer zu fassen, und der von ihr gewiesene Weg, für unsere Kraft zu schwer zu gehen, uns nur zu leicht zu einem Irrweg wird.

Das sogenannte Jō-do-mon zum andern, das Tor des Reinen Landes, weist uns an, diese Welt hier fahren lassend eilends in die Gefilde der höchsten Seligkeit[7]) geboren zu werden. Daß man aber in dieses Land geboren wird, das geschieht durch die eidliche Verheißung des Buddha Amida, dabei die Auswahl unter den Menschen nicht danach getroffen wird, ob sie gut sind oder aber böse. Nein, worauf da einzig gesehen wird, das ist nur dies, ob einer Glauben hat an diese Verheißung Buddhas oder aber solchen Vertrauens ermangelt. Daher Dōshaku gesagt hat: „Kein anderer Weg, darauf sich wirklich schreiten läßt, als nur der eine, den Jōdo-mon uns weist". Wer immer denn in diesen Tagen von dem Samsāra-Zwang des Lebens und Sterbens loszukommen ein Verlangen hat, der sollte das leichte Jōdo sich erkiesen, Shōdō beiseite lassend, womit sich doch nur schwer bestehen läßt.

Dieses Shōdō und dieses Jōdo nennen wir den Weg der schweren Praktik[8]) und den Weg der leichten Praktik.[9]) Um es durch das alte Gleichnis[10]) deutlicher zu machen: Der Weg der schweren Praktik ist zu vergleichen einer Wanderung zu Fuß auf rauhen Pfaden. Der Weg der leichten Praktik hingegen ist wie eine Fahrt übers Meer auf einem Schiffe. Wer da an den Beinen gelähmt oder wer da blind ist, der darf nicht auf erstere Weise zum Ziele dringen wollen; der kann zu dem jenseitigen Gestade nur gelangen, wenn er

[1]) Jap. *butsu-jō*, Butsu oder Hotoke = Buddha.

[2]) Jap. *bosatsu-jō*.

[3]) Jap. *engaku-jō*.

[4]) Jap. *shōmon-jō*. Es handelt sich hier um die verschiedenen Stufen intellektueller und moralischer Vollkommenheit. Die Shōmon, d. i. Hörer, sind die unterste Klasse derer, die den Weg der Erlösung beschritten haben.

[5]) *Dō-shaku* ist der chinesische Priester Tāo-cho, gest. 628 n. Chr. *Zenji* ist ein Ehrentitel, der hervorragenden Priestern verliehen wird.

[6]) In seinem Werke An-raku-shū. S. Einleitung S. 12 und die Übersetzung von Shinrans Shōshinge.

[7]) Jap. *gokuraku*, gewöhnlich mit Paradies übersetzt, Amitābhas Reines Land im Westen, Himmel.

[8]) Jap. *nangyō*.

[9]) Jap. *igyō*.

[10]) Das Gleichnis stammt von dem indischen Patriarchen Nāgārjuna. S. die Übersetzung des Shōshinge.

auf einem Schiffe sich hinübertragen läßt. Wir aber, die wir in diesen Tagen leben, sind ja nun eben Menschen, deren Augen der Weisheit erblindet und deren Beine der Befolgung der Gebote gelähmt sind. Daher denn überhaupt gar nicht daran zu denken ist, daß wir unsere Hoffnung auf den Weg der schweren Praktik setzen könnten, den uns Shōdō weist. Nein, wollen wir über den Samsāra-Ozean des Lebens und Sterbens hinüber zu dem Gestade der Gefilde der höchsten Seligkeit gelangen, so können wir das nur, indem wir zu Schiffe hinüberfahren, auf Midas[1]) vorzeitlichem Gelöbnis.[2])

Mit diesem vorzeitlichen Gelöbnis Midas, das hier einem Schiffe verglichen wird, hat es sich aber also:

Nachdem er voreinst, als zuerst sein Sinn die Richtung auf das Höchste nahm, den Palast verlassen, des hohen Ranges als König seines Reiches sich begeben und den Entschluß gefaßt, ein Buddha zu werden, hat Amida, auf Schaffung seines Reinen Landes denkend, sein achtundvierzigfach Gelöbnis aufgerichtet, in dessen achtzehntem Eidschwur er verheißen: „Wenn ich die Buddhaschaft erlangt, nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn eines der lebenden Wesen aller zehn Richtungen, die den Wunsch haben, in mein Land geboren zu werden, und meinen Namen auch nur zehnmal anrufen, indem sie von der Kraft meines Gelöbnisses sich tragen lassen, nicht daselbst geboren würde“. Und diesen seinen Ratschluß hat er in unentwegtem Ringen hinausgeführt, und zehn Kalpas sind bereits dahingegangen, seit er wirklich zum Buddha geworden ist. Daher denn Zendō[3]) in seinem Kommentar gesagt hat: „Dieser Buddha ist es, der nun lebet nach erlangter Buddhaschaft. So wisset denn auch, daß der solenne Eidschwur, den er voreinst getan, kein leer Gerede ist. Und wo nur die Menschen auf ihn ihren Sinn richten und ihn anrufen, können sie gewißlich zum Leben eingehen“.

Hienach steht denn fest: wer im Glauben an Midas vorzeitliches Gelöbnis seinen Namen anruft, der braucht ob seines Eingehens zum Leben[4]) keinem Zweifel Raum zu geben. Und solches wohl bedenkend soll man nun jedenfalls auf des Buddha Amida Gelübde über alle Dinge vertrauen und einfach von ganzem Herzen sein Namu Amida Butsu sprechen, ohne sich irgend durch Ein-

---

[1]) *Mida* ist eine verkürzte Form des Namens Amida, wie der Buddha Amitābha in Japan heißt.

[2]) Jap. *hon-gwan,* Sanskr. pūrvapranidhāna. Wörtlich bedeutet *pūrva* (jap. *hon*) soviel wie anfänglich, ursprünglich, und *pranidhāna* ist gleich Wunsch oder Gelübde oder Gebet. So geben auch Max Müller und Nanjō den Ausdruck mit Prayer oder Vow, Original vow, wieder. Es ist aber kaum möglich, ein deutsches Äquivalent zu finden, das überall gebraucht werden könnte, wo in unseren Texten *hongwan* steht, so wenig sich etwa das hebräische *berith,* das mir etwas ganz Ähnliches zu besagen scheint, überall, wo es vorkommt, mit dem gleichen deutschen Worte wiedergeben läßt. Im Japanischen werden als synonym die Ausdrücke *negai* oder *yakusoku* oder *chikai* gebraucht. Und so hat *gwan* den Sinn Verlangen, gnädiger Wille, Absicht, Vorsatz, Ratschluß, Gnadenbund, Testament, Bürgschaft, Versprechen, Schwur oder eidliche Zusage, Verheißung usw. *hon* ist etwa das griechische *ἐν ἀρχῇ*.

[3]) D. i. der chinesische Priester Shān-tāo. S. Shōshinge.

[4]) Jap. *ō-jō,* d. i. Eingehen zum Leben der Seligkeit in Amidas Himmel.

reden von Menschen, die solchen unseren Glauben nicht teilen, an Buddhas Verheißung irre machen zu lassen.

Ein Gläubiger des Lehrtors des Reinen Landes wird also der nur heißen können, der in diesem Sinne, nachdem er das Shōdō-mon als unserer armen Fähigkeit durchaus unangemessen hat fahren lassen und statt seiner dem Jōdo-mon sich zugewandt, in gläubigem Aufschauen zu Buddhas Verheißung seinen Namen von ganzem Herzen anruft. . . . . .

II. Brief Hōnens an Kuroda no Shōnin.[1])

Prüfen wir, deren Lebzeit in diese letzten Tage des Gesetzes[2]) fallen mußte, uns, ob wir auch zu denen gehören, die geschickt sind, zum Leben in den Gefilden der höchsten Seligkeit einzugehen, so finden wir:

Wir brauchen hierob nicht darum in Sorge zu sein, weil unser Andachtstun[3]) unzulänglich ist: an einem bloß zehn-, ja auch nur einmaligen Anrufen des Namens Buddhas schon ist's genug. Wir brauchen hieran nicht darum zu zweifeln, weil wir Sünder sind: soll ja doch auch der größte Sünder nicht verworfen sein! Wir brauchen nicht in Unsicherheit darob zu geraten, indem wir etwa an den großen zeitlichen Abstand denken, der uns von dem Stifter des Buddhismus trennt: soll es selbst der Menschheit nach dem Untergange seines Gesetzes[4]) noch möglich sein, zum Leben einzukommen, wievielmehr nicht uns, die wir in diesen Tagen[5]) leben. Wir brauchen auch nicht etwa darum zu zweifeln, weil unser Selbst so durch und durch verderbt ist: heißt es ja doch ausdrücklich: „ich, diese von sinnlichen Begierden erfüllte arme Kreatur!“[6])

Uns verlangt nach dem Reinen Lande im Westen, wo es doch in allen zehn Richtungen Reine Lande die Menge gibt,[7]) weil das das Land ist, in

[1]) Über diese Schrift siehe Einleitung S. 22.

[2]) Dem Gesetze der Vergänglichkeit, dem alles unterliegt, ist auch die Lehre des historischen Buddha Shākyamuni unterworfen. Im Saddharmapundarīka-Sūtra wird von ihm vorausgesagt, daß für einen Zeitraum von 500 Jahren nach seinem Tode sein Gesetz unversehrt erhalten bleiben, in der folgenden Periode die Verehrung von Bildern walten werde, dann die Letzten Tage des Gesetzes folgen würden, eine Periode, in der dasselbe mehr und mehr nur in einem Zustande tiefer Verderbnis sich fristen werde, worauf es dann endlich ganz aus der Welt verschwinden solle. Die Dauer der vier Perioden wird verschieden angegeben. In den Sekten, die der Sukhāvatī-Lehre huldigen, wird angenommen für die Periode des „rechtschaffenen Gesetzes“ (*shōbō*) das erste Halbjahrtausend nach Shākyas Tod, für die des „Bilderdienstes“ *(zōbō)* eine Zeit von 1000 Jahren, für die „Letzten Tage des Gesetzes“ (*mappō*) eine Zeit von 10000 Jahren (statt 1000 wie nach der Annahme anderer Sekten). Am Ende dieser Tage folgt dann die „Vernichtung des Gesetzes“ *(hōmetsu)*. Gegenwärtig leben wir also nach dieser Rechnung, bei welcher zu berücksichtigen ist, daß nach der traditionellen Annahme der chinesischen und japanischen Buddhisten Shākya 1027 v. Chr. geboren und 949 v. Chr. ins Nirvāna eingegangen ist, in den letzten Tagen des Gesetzes (*mappō*).

[3]) Jap. *gyō*. [4]) Jap. *hōmetsu*. S. Anm. 2 dieser Seite.

[5]) D. h. in den Tagen der dritten Periode, wo die Lehre Buddhas doch wenigstens noch immer in Geltung ist, wennschon sie an Reinheit und ursprünglicher Kraft viel verloren hat.

[6]) Zitat aus Zendōs Kommentar.

[7]) Nicht der Buddha Amitābha nur hat sein Reines Land; jeder der ungezählten Buddhas besitzt sein eigen Reich oder Paradies.

welches selbst die Menschen sollen geboren werden können, die die zehn Sünden[1]) und die fünf schweren Vergehen[2]) auf sich geladen haben. Von all den Buddhas, den vielen, ersehen wir uns Amida, uns zu ihm zu kehren, dieweil er der ist, der selbst zu denen kommen will, die auch nur drei- bis fünfmal zu ihm rufen. Von den mancherlei Devotionsakten erkiesen wir uns das Anrufen des Namens Buddhas, weil uns das Buddhas vorzeitliches Gelöbnis anempfohlen. Wie sollte es geschehen können, daß unser Hoffen zu schanden wird, wenn wir, um zum Leben einzugehen, nur von Amidas vorzeitlichem Gelöbnisse uns brauchen tragen zu lassen? Daß wir aber von dieser seiner Anfangsverheißung getragen werden, dazu ist nichts von uns erfordert als nur ein gläubiges Vertrauen.

Unter allem, was hocherfreulich, ist nichts erfreulicher als dies, daß wir sollen loskommen von dem Samsāra, von dem doch so schwer nur loszukommen, nachdem wir, wozu man doch so schwer nur kommt, einmal auf das Höchste unseren Sinn gerichtet; nachdem es uns vergönnt worden, Midas vorzeitliches Gelöbnis zu treffen, das so schwer zu treffen, nachdem wir ein Dasein als Menschen erlangt, das so schwer nur zu erlangen ist.

Was das Sündigen anlangt, so sehe man sich wohl vor, auch nur die geringste Übertretung zu begehen, und habe dabei doch den Glauben, daß selbst ein Mensch, der die zehn Sünden begangen und der fünf schweren Vergehen sich schuldig gemacht hat, zum Leben eingehen werde. Selbst diejenigen, die schwere Sünden auf sich geladen haben, sollen wiedergeboren werden, wie viel mehr nicht erst diejenigen, die nur leicht gesündigt!

Was aber die Betätigung der Devotion anlangt, so tue man Fleiß dazu, ohne auszusetzen, darf man gleich das Vertrauen haben, daß selbst ein bloß zehnmaliges, ja auch ein nur einmaliges Anrufen nicht vergeblich ist. Selbst ein einmaliges Anrufen soll uns zum Leben einhelfen, wie viel mehr nicht erst der Anrufungen Menge!

---

[1]) Es gibt verschiedene Aufzählungen der Zehn Sünden. (Siehe Mélanges Japonais XVI, p. 436 f). In Japan ist die gewöhnlichste diese: I. Drei Sünden des Körpers oder der Tat: 1. Töten eines lebenden Wesens, 2. Diebstahl, 3. unerlaubter geschlechtlicher Verkehr; II. Vier Sünden des Mundes oder des Wortes: 4. Lüge, 5. müßiges Gerede, 6. Schmähredе, 7. Doppelzüngigkeit; III. Drei Sünden des Geistes: 8. Habgier, 9. Zornmut, 10. Torheit oder häretische Ansichten. Näheres ist zu erholen aus einem von J. L. Atkinson neuerdings ins Englische übersetzten Werk des japanischen Priesters Katsuragi Jiun, das aus Predigten erwachsen ist, welche dieser dem Kaiser Go Momozono (1771—1779) über die Zehn Gebote hielt (Transactions of the As. Soc. of Japan Vol. XXXIII, p. 159—184 und 198—205; Vol. XXXV, p. 33—70 und 71—74; Vol. XXXVI, Part 1, p. 9—22).

[2]) Als die Fünf Todsünden, jap. *go-gyakuzai* (Sanskr. ānantarya) werden aufgezählt: 1. Muttermord, 2. Vatermord, 3. Mord eines Rakan (Arhat), 4. Einen Buddha verwunden, 5. Zwiespalt innerhalb der Mönchsgemeinschaft anrichten. Vgl. Bhikku Nānatiloka, Die Reden des Buddha. Erster Band: Das Einerbuch (Eka-Nipāto) S. 51. Von Lloyd (Shinran and his Work p. 48, note) aber lerne ich, daß die Mahāyānisten eine andere Aufzählung kennen, nämlich: 1. Entweihung oder Zerstörung von Tempeln, heiligen Bildern und heiligen Geräten, 2. Verächtliches Reden über die Drei Yānas, 3. Verächtliche Behandlung von Religiosen, 4. Die oben aufgeführten fünf Todsünden des Hīnayana, 5. Begehung irgend einer der in den angegebenen Zehn Geboten verbotenen Sünden.

Der Buddha Amida, er, der hinausgeführt sein Wort: „Nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen“ und nun in seinem Reinen Lande weilet, wird gewißlich von dorten kommen, uns zu sich einzuholen,[1]) wenn unser Leben zu Ende gehen wird. Und Shaka,[2]) indem er's sieht, wird bei sich sprechen: „O wohl! Nun sind sie auf dem Wege, gehorchend meiner Unterweisung, aus dem Kreislauf des Lebens und Sterbens herauszukommen“. Und bei all den Buddhas der sechs Richtungen[3]) wird ein Jubeln sein: „Wie gut doch, daß sie nun sollen zum Leben kommen in dem Lande der Reinheit, von dannen sie nicht mehr in den Samsāra werden zurückzukehren haben!“[4]) Und wir selber werden, ob wir nun himmelwärts den Blick erheben oder niederwärts zur Erde schauen, voll Freude sein, daß es uns nun vergönnt worden, Amidas urzeitlichem Gelöbnis zu begegnen. So sollen wir nun aber auch, wir gehen oder stehen, wir sitzen oder liegen, diesem Buddha Dank erstatten für seine gnadenvollen Gaben. Es sind Worte, darauf Verlaß ist: „Wer auch nur zehnmal seinen Namen anruft“, und füglich darf man glauben, was da geschrieben steht: „es soll ihm gewißlich gelingen, zum Leben einzugehen“. —

III. Ichi-mai kishō-mon.

Ein Blatt des Zeugnisses von Hōnen Shōnins Hand.[5])

Die Heilsmethode, die ich als die rechte, die zu endlicher Erlösung führt, in allgemeine Aufnahme zu bringen stets beflissen war, ist weder Meditation von jener Art, wie sie in China und ebenso auch in unserem Lande von vielen Priestern geübt wird, noch auch ein Anrufen des Buddhanamens, das einer etwa nur dann pflegen könnte, wenn er zuvor durch Studium klar über den eigentlichen Sinn solcher Andacht geworden ist. Nein, alles, was zu tun hat, wer da begehrt, zum Leben in den Gefilden höchster Seligkeit zu gelangen, ist einzig dies, daß er sein Namu Amida Butsu betet und nimmer zweifelt, daß er dadurch gewißlich dort wiedergeboren werde, nichts weiter. Die sogenannten Drei Herzen,[6]) Vier Exerzizien[7]) und was dergleichen mehr ist, das alles ist schon beschlossen in solchem Namu Amida Butsu, das einer in dem festen Glauben, dadurch zum Leben einzukommen, spricht. Wo ich noch eine andere Lehre neben dieser hätte, ich würde mich um die Gnade der beiden Hochheiligen[8]) bringen und selber keinen Teil haben an Midas vorzeitlichem Gelöbnis.

[1]) Jap. *raigō*.

[2]) *Shaka* ist die japanische Aussprache des Namens Shākya.

[3]) Die sechs Himmelsrichtungen sind außer den vier uns geläufigen noch Zenith und Nadir.

[4]) D. h. sie sind zu Anāgāmin geworden.

[5]) Siehe Einleitung S. 22.

[6]) Die „Drei Herzen“, (*san-shin*), in welche der die Voraussetzung für den Empfang des Heils bildende Glaube analysiert wird, sind aufs genauste in dem nächsten Texte, in Kōas Kimyō Hongwan Shō, erklärt.

[7]) Die Vier Exerzizien sind die sogenannten *sa-gyō* (*saku-gyō*), vier verschiedene Arten religiöser Übungen, die zur Erlangung der Gemütsruhe (*anshin*) dienen sollen.

[8]) Jap. *ni-son*, d. i. Amida und Shākya.

Wer da nun aber Glauben hat an die Kraft der Anrufung des Namens Buddhas, der darf, und hätte er gleich alle Lehren, die Shaka während seines ganzen Lebens verkündigt hat,[1]) durchaus studiert, sich nicht anders gehaben wollen wie der simple Mann aus dem Volke, der keinen Buchstaben zu lesen versteht, und sollte sich in eine Reihe stellen mit den unwissenden Bhikshunī,[2]) und also, den Weisen ganz und gar ausziehend, wie diese einfach von ganzem Herzen den Namen Buddhas anrufen.

Solches zu bezeugen, drücke ich als Siegel beide Hände auf.

Ein einzig Blatt nur, ist diese Handschrift doch ein ganzes Kompendium der Jodo-Lehre, aus dem ihr lernen könnt sowohl, welches die rechte innere Disposition,[3]) als auch welches die rechte Art und Weise anzubeten ist. Es ist nichts, das Genkū[4]) euch vorenthalten hätte.

Niedergeschrieben aber habe ich dies mein Credo hier, um dem vorzubeugen, daß nach meinem Abscheiden Häresien auftauchen.

2. Jahr Kenryaku,[5]) 1. Monat, 23. Tag. —

IV. Kimyō[6]) hongwan[7]) shō.[8])

Mida Nyorais[9]) vorzeitliches Gelöbnis — unsere Zuflucht.

Von Kōa Shōnin.[10])

Es sind achtzigtausend[11]) verschiedene Lehren,[12]) die, dem Reifegrade seiner jeweiligen Hörer Rechnung tragend,[13]) Shakamuni einst verkündigt. Aber ist

---

[1]) Jap. *ichi-dai-kyō*, die Lehren des ganzen Lebens (sc. Shākyas).

[2]) Jap. *bikuni*, weibliche Ordensglieder, Nonnen.

[3]) Jap. *anshin*, wörtlich Gemütsruhe, Seelenfriede, Herzensgetrostheit, Heilsgewißheit; identisch mit dem rechten seligmachenden Glauben oder dem Vertrauen auf Amida oder mit den „Drei Herzen“.

[4]) Genkū, d. i. Hōnen Shōnin, = Ich.

[5]) Die Periode (*nengō*) Kenryaku umfaßt die Jahre 1211 und 1212.

[6]) *ki-myō*, von mir mit „unsere Zuflucht“ wiedergegeben, könnte geradezu auch mit „Glaube“ übersetzt werden, gläubiges Vertrauen auf Amidas gnädige Verheißung.

[7]) S. S. 39, Anm. 2. [8]) = Abriß, kurzer Aufsatz.

[9]) Nyorai ist das japanische Äquivalent für Tathāgata, den ersten der zehn Buddhatitel. Nach japanischer Erklärung etwa = der da bleibet, wie er ist.

[10]) Über diese Schrift und ihren Verfasser siehe Einleitung S. 23—28.

[11]) 80000 steht hier wie oft abgerundet für die genauere Zahlenangabe 84000, die noch häufiger vorkommt. Nach buddhistischer Anschauung bestehen die Gebeine des menschlichen Körpers aus 84000 Partikelchen, daher z. B. König Ashōka den Wunsch gehabt haben soll, 84000 Stupas zu errichten, d. h. für jedes Partikelchen von Shākyamunis Körper einen Reliquienturm. (Fā-hiens Record of Buddhistic Kingdoms, übersetzt von James Legge, p. 69.) Danach könnte die Angabe besagen, daß der große Lehrer mit jeder Faser seines Wesens gepredigt habe. Ein alter japanischer Autor, der in der Einleitung genannte Priester Gyōnen, gibt in seinem Katechismus eine andere Erklärung. Auf die Frage: Warum war es nötig, daß Buddha eine so große Zahl Lehren verkündigt hat? findet sich bei ihm die Antwort: Weil es Buddha darum zu tun war, die 84000 Übel zu heilen, an denen alle lebenden Wesen kranken. Nach ihm gäbe es sogar zweimal 84000 Lehren Buddhas, 84000 Hīnayāna- und 84000 verschiedene Mahāyāna-Lehren.

[12]) *kyō-mon*, wörtl. Lehr-Tore. Vgl. S. 37, Anm. 5

[13]) Der Erleuchtete wird, insofern er nach Ansicht der Buddhisten, seine Lehre dem

gleich eine jede von ihnen dazu vermeint, den Menschen als eine Barke zu dienen, um darauf hinüberzukommen über den Ozean der Leiden: das Netz der Lehre, welches taugt zu retten die je und je versinken wollen, ist doch einzig und allein das vorzeitliche Gelöbnis, der achtundvierzigfache Eidschwur, größer und höher als alles andere in der Welt. Sollen ja doch, indem der Vorzeit großer Lehrer[1]) Mida durch sein geschicktes Meditieren, das durch fünf Kalpas hindurch geübte, ein Auskunftsmittel[2]) ausgesonnen, der Menschheit dieser letzten Tage[3]) einzuhelfen zu dem ewigen Leben[4]) neunfachgestufter Seligkeit,[5]) nun selbst diejenigen der Gnade teilhaftig werden, daß der Sambhoga-Buddha[6]) und der Nirmana-Buddha[7]) kommen, sie einzuholen,[8]) die der vier Hauptsünden[9]) sich schuldig gemacht oder die acht schweren Sünden[10]) auf sich geladen haben, und soll doch nun ein jeder, der auch nur ein-, ein einzigmal den heiligen Namen anruft, ein einzigmal nur seinen Sinn auf den heiligen Namen richtet, sich des versichert halten können, daß er einkommt in das köstliche Land, da kein Irrwahn mehr sein wird und kein Geborenwerden.

Eben weil es so etwas Großes ist um Midas eidliche Verheißung, darum hat es auch, seit ihr in China in Kōmyō[11]) Daishi[12]) ein Dolmetsch erstanden und in unserem eigenen Lande der Shōnin von Kurodani[13]) als ihr Verkündiger

jeweiligen Bedürfnisse und Verständnisse seiner Hörer in jedem Falle anpassend, mancherleiweise gepredigt hat, von ihnen einem tüchtigen Arzte verglichen, der für jeden Kranken und für jede Krankheit eine besondere Arznei bereit hatte. (*ō byō yo yaku tsui ki seppō*).

[1]) Jap. *hon-shi.*

[2]) Jap. *hō-ben*, Sanskr. upāya. Eine genaue Erklärung des Ausdrucks, der von chinesischen Autoren mit *fang p'ien* wiedergegeben wird, ist zu finden bei Suzuki, Outlines of Mahāyāna-Buddhism, p. 298 f. Vgl. auch Eitel's Sanskrit-Chinese Dictionary sub voce.

[3]) S. S. 40, Anm. 2.

[4]) Jap. *ō-jō.*

[5]) Die neun Stufen der Seligkeit in Amidas Reinem Lande, genauer die drei Grade derselben, bei deren jedem wieder ein höchster, mittlerer und niedrigster Rang unterschieden werden, finden sich im Kwanmuryōjukyō (Amitāyurdhyāna-Sūtra), dem Hauptkanon der Jōdo-Sekte, genau beschrieben.

[6]) Jap. *hō-butsu.*

[7]) Jap. *ke-butsu.*

[8]) Jap. *raigō.*

[9]) Mit den vier Hauptsünden dürften die vier akaranīyāni (= das, was nicht zu tun ist) gemeint sein, die die Ausstoßung aus dem buddhistischen Orden zur Folge haben sollen: 1. Töten, 2. Diebstahl, 3. Unkeuschheit, 4. Prahlen mit magischen Kräften und übermenschlichen Eigenschaften.

[10]) Die acht schweren Sünden sind: 1. Töten eines lebenden Wesens, 2. Stehlen, 3. Unkeuschheit, 4. Lügen, 5. Genuß berauschender Getränke, 6. Übermaß im Essen, 7. Luxus in Liegestatt usw., 8. Beteiligung an Tanz, Musik, Anwendung von Parfüms usw.

[11]) *Kōmyō*, d. h. Wunderbarer Lichtglanz. Gemeint ist damit Zendō (Shān- tāo, der so nach dem Namen seines Tempels genannt wird. Diesen Namen aber soll der Kaiser von China dem Tempel verliehen haben, weil aus Shān-tāos Munde, während er predigte, Licht erstrahlte.

[12]) *Daishi* ist ein posthumer Ehrentitel für hervorragende Priester.

[13]) Kurodani (wörtlich: Schwarztal) ist der Name des Tales in der Nähe von Kyōto im Hiyei-Gebirge, in welchem Honen Shōnin (Genkū), ehe er eine eigene Sekte, die Jōdo-shū, begründete, als Tendai-Mönch ein Vierteljahrhundert lebte, weshalb er der Priester (Shōnin) von Kurodani genannt wird. Nachher wurde hier einer der Haupttempel seiner Sekte errichtet.

hervorgetreten, bis zur Stunde allerorten Männer die Menge gegeben, die diese Lehre studiert und mit ihrer Praxis sich genau vertraut gemacht, und sind ihrer die Hülle und Fülle gewesen, denen diese Welt der Unreinheit zum Ekel wurde und die ein Sehnen nach dem Lande der Reinheit in ihrem Herzen hegten, also daß nachgerade alle Welt Bescheid um sie weiß.

So durchaus geläufig aber unserem Ohre gemeiniglich die Lehre an sich ist, so schwer will es uns doch fallen, zu rechter Klarheit darüber zu kommen, wo wir nun eigentlich unseren Standort nehmen sollen, um wirklich geraden Wegs zum Leben einzugehen. Denn es mag einem noch so ernstlich darum zu tun sein, sich rechte Klarheit darüber zu verschaffen, was unter der sogenannten Herzensgetrostheit[1]) zu verstehen ist, oder wie die Devotion sich nun betätigen[2]) muß, die Lehraufstellungen der verschiedenen Gelehrten hierüber gehen zu sehr auseinander. Und wollte einer gleich, nur um endlich einmal herauszukommen aus dem Zweifel, welche von diesen verschiedenen Aufstellungen denn nun eigentlich richtig wiedergibt, was Hōnen Shōnin einst mit seiner Verkündigung hat sagen wollen, von einem dieser Gelehrten zum andern laufen, sein armer Kopf würde dadurch nur erst recht tiefer und tiefer in Verwirrung hineingeraten. Würde er doch von jedem derselben die Versicherung zu hören bekommen: „Bei mir ist's annoch zu vernehmen, das wahre Windeswehn von Kurodani“,[3]) würde doch ein jeder von ihnen ihm beteuern: „Das echte Wasser von dem Brunnquell Yoshimizu,[4]) hier, bei mir kannst du es fließen sehen“.

Nicht als ob etwa des Shōnin Verkündigung eine so vielverschiedene gewesen wäre. Nein, zu solchem Lehrwirrwarr ist es, will mich bedünken, gewiß nur darum gekommen, weil jeder Tor meint, seinen subjektiven Gedanken freien Lauf lassen zu dürfen.

So oft ich nun bei mir selber darüber nachsann, wie man es doch nur anzufangen hätte, um recht zu unterscheiden, was an der Tradition echt, was an ihr unecht, und ausfindig zu machen, was an den verschiedenen Lehren wahr, was falsch an ihnen ist, war es immer und immer der gleiche Wunsch, der in mir aufstieg: daß ich doch eine gleichgesinnte Seele hätte, mit ihr mich auszusprechen! Und eines Tags geschah es, daß mir einfiel, ich hatte ja früher einmal, als ich noch in der Gegend von Kita Shirakawa[5]) wohnte, eine solche gehabt, einen Glaubensbruder, der ein Herz und eine Seele mit mir war, und den ich nur darum so ganz aus dem Sinn verlieren konnte, weil alle die Zeit her jeder Verkehr zwischen uns unterblieben war. Da aber ließ es mir auch keine Ruhe, ich mußte wissen, was aus ihm geworden, und so machte ich mich alsbald auf, ihm nachzuforschen.

---

[1]) Jap. *anshin*. S. S. 43, Anm. 3.

[2]) Jap. *kigyō*.

[3]) D. h. die echte Lehre des Stifters der Sekte, des Priesters, der in Kurodani lebte.

[4]) Yoshimizu = Gut-Wasser, ebenfalls Name eines Platzes, wo Hōnen lebte und lehrte.

[5]) Kita Shirakawa ist ein kleines Dorf etwas nördlich von dem berühmten Tempel Ginkakuji im NO von Kyōto.

Die Stätte nun zwar, deren Anblick mir dunkel die Erinnerung aufsteigen ließ: das ist der Ort, wo er gewohnt, — sie fand ich wieder. Allein sie war verlassen und mutete mich so ganz anders an als einst, und der Garten an der Hütte führte mir eine stumme Sprache wehmütigen Gemahnens an Zeiten, die vergangen. Ich trat in ein benachbartes Haus, nach dem Verbleibe meines alten Freundes zu fragen. Der Priester, sagte man mir da, sei bereits im vergangenen Jahre — es möge just um diese Zeit gewesen sein — selig in ein besseres Leben hinübergegangen, und seitdem gehe in seiner Hütte eine Nonne ein und aus, die heute nur wohl gerade nicht zu Hause sei.

Nun ist ja der Tod ein gemein Ding in dieser Welt des Unbestandes. Nie aber doch war mir das so schmerzlich auf die Seele gefallen wie in dieser Stunde. Mir war zumute, als sollte ich selber die Schritte beschleunigen dem Reinen Lande des Buddha Amida entgegen. Aber alter Freundschaft vergessen ja auch sie nicht, die dorten allbereits auf Blumen sitzen dürfen.[1])

„Zur Hälfte lassen frei den Sitz,
„Die schon auf Blumen thronen,

So ist denn nun wohl auch für mich ein Platz bereit gehalten.

„Auf daß auch Platz für Pilger sei,
„Die noch auf Erden wohnen."

Ich traue, auch ich darf mich jetzt zu denen zählen, die dort erwartet werden.

Mit solchen Gedanken mich tröstend, ließ ich mir eingehendst erzählen von dem letzten Stündlein des Dahingegangenen, also daß darüber, ich wußte nicht wie, die Zeit verstrich. Als ich einen Blick hinaus ins Freie tat, war die Sonne eben im Untergehen. An ein Nachhausekommen war so für heute bei dem weiten Heimwege nicht mehr wohl zu denken. Wie ich mich aber nun sorgte, was da zu tun wäre, fiel mir plötzlich ein, daß es gerade der Tag war, an dem sich Amida ganz besonders zu denen, die sich ihm gläubig nahen, herniederneigt,[2]) und daß ja eben auch in nächster Nähe einer seiner Hauptgnadenorte gelegen sei. Und wollte es mir gleich ein wenig gegen das Gefühl gehen, ihn nur so beiläufig aufzusuchen, so traute ich doch auch wieder, Buddha werde die Aufrichtigkeit meines Sinnes nicht verkennen, und machte denn wirklich den Betergang zum Shinnyodō,[3]) um die Nacht in frommer Andacht im Heiligtume zu verbringen.

Sie war schon ziemlich weit vorgerückt, und rings bei den Menschen hatte die Stille ihre Einkehr gehalten. Nur das Säuseln des Windes ließ draußen sich vernehmen, wie er im Wehen die Rinnen der Dächer streifte, — ein Chorus zu den Stimmen der Namu Amida Butsu-Beter drinnen. Hell leuchtete der Silbermond, dessen Schimmer auf die Behausungen der Menschen sich hernieder-

[1]) Die Seligen in Amidas Paradies werden auf Lotosblumen sitzend vorgestellt.

[2]) Als Amidas Tag gilt der fünfzehnte des Monats.

[3]) Der Shinnyodō, auch Reishozan Shinsei Gokurakuji genannt, ist nördlich von Kurodani gelegen. Den Hauptschatz dieses der Tendai-Sekte zugehörigen Tempels bildet eine Statue Amidas, die von dem berühmten Priester Ennin oder Jikaku Daishi (794—864) geschnitzt worden sein soll.

Der Priester Kōa.

goß, am Himmelszelt, ein Bild der Güte Buddhas, die alle Welt umfahet und keine Kreatur verwirft.[1]) Die hehre Einsamkeit, die mächtig auf die Seele wirkte, dazu Ermüdung von langer Wanderung machten, daß ich, während ich mir noch bewußt war, mein Namu Amida Butsu leise vor mich hin zu beten, unversehens in Schlummer sank. Nur für ein Weilchen freilich. Schwer nur ja findet man, wenn man auf einer Wanderschaft ist, überhaupt rechten Schlaf, und leicht ist er wieder hinweggescheucht von dem Pfühle eines alten Mannes. Ich erwachte denn auch gleich darauf wieder, und wie ich aufhorchte, hörte ich, wie da zwei Priester, die, unvermerkt von mir, hiehergekommen sein mußten, anzubeten, beieinander sitzend sich vertraulich miteinander unterhielten. Der eine von den beiden, schon hoch in Jahren stehend, wie das der Stimmklang seiner Worte, die oft von einem Hüsteln unterbrochen wurden, annehmen ließ, und unverkennbar eine angesehene Persönlichkeit von tiefer Gelehrsamkeit, mußte wohl ein Mann aus der nächsten Nachbarschaft sein, der in den Tempel gekommen war, um da seine Andacht zu verrichten. Der andere, offenbar neuerlich erst zum Glauben gelangt, schien ein Scholar zu sein, den von irgendwoher sein Weg hierher geführt.

Neugierig, was sich da, während ich geschlummert, für eine Unterhaltung angesponnen, horchte ich nach ihrer Unterhaltung.

[Erster Dialog.]

„Soviel,“ also ließ der Scholar sich vernehmen, „habe ich mir bereits sagen lassen, daß zwar alle die Lehren, welche der Meister[2]) während seines ganzen Lebens verkündigt hat, den vielfach verschiedenen Individualitäten[3]) angemessen sind, daß es aber in diesen zehntausend Jahren der Endzeit[4]) ausschließlich eben der einen Lehre von der Anrufung des Buddhanamens vorbehalten sein soll, der Menschheit alles zu bieten, was zu ihrem Heile ist. Was ich aber nicht weiß, das ist, warum man sich denn nun eigentlich des soll versichert halten dürfen, daß man nichts weiter zu tun brauche als nur Buddha anzurufen, um unfehlbar zum Leben einzugehen. Ohnehin schon aller Gelehrsamkeit bar,[5]) habe ich auch niemals irgend so etwas wie die ordentliche Unterweisung eines Lehrers genießen dürfen. So fehlt es bei mir noch an den allerallerersten Gründen.[6]) Ich bin in der Tat noch dermaßen zurück, daß ich nicht einmal weiß, wie und was ich auch nur fragen soll. Wärst du nun wohl so

[1]) Buddha mit dem Monde zu vergleichen ist sehr gebräuchlich. Was ich übersetzt habe „die alle Welt umfahet und keine Kreatur verwirft“, ist im Japanischen ein stehender Ausdruck zur Bezeichnung des universalen Gnadenwirkens Amidas: *sesshu fusha*. Eine genauere Erklärung desselben wird von Kōa in der folgenden Abhandlung (Sai-yō-shō) gegeben.

[2]) Jap. *hon-shi*, d. i. Shākyamuni.

[3]) Jap. *ki-kon*.

[4]) Jap. *mappō*. S. S. 40, Anm. 2.

[5]) Jap. *ichi-mon fu-chi no mi*, wörtlich: einer, der auch nicht einen Buchstaben (Schriftzeichen) kennt, etwa unser Analphabet. Übertreibender Ausdruck der Bescheidenheit.

[6]) Freie Wiedergabe eines Ausdrucks, der eine Reminiszenz an ein Wort aus den Gesprächen des Konfuzius ist (überhaupt noch nicht in den Wald eingetreten sein).

freundlich, mir, indem du dich in meine geistige Armut hineindenkst, die Sache zu erklären, so leichtverständlich, wie es nur immer möglich ist?"

„Ja," gab ihm der alte Priester zurück, „dergleichen wäre nun eine Aufgabe für einen ordentlichen Gelehrten; keineswegs aber darf ich alter Tor[1]) mir herausnehmen, darauf mich verstehen zu wollen. Muß schon die Scheu vor Buddhas Allwissenheit mich davor bewahren, mich hierüber auszusprechen, wie wollte ich, wenn ich es täte, dem Gespötte der Menschen entgehen? Zudem habe ich, was ich etwa einmal Rechtes über die Sache gehört und in mich aufgenommen, nunmehr ein altersschwacher Greis, wohl so ziemlich alles wieder vergessen. Indes da dein Fragen gar so dringlich ist, magst du denn von dem, was mir selber noch geblieben ist, doch das eine oder andere hören.

Nach dem, was Gelehrte des Altertums hierüber sagten, wäre es überhaupt gar nicht angebracht, in der Lehre, daß man zum Leben in den Gefilden höchster Seligkeit eingeht, indem man den Namen Buddhas anruft, irgendwelche Subtilitäten besonderer Art zu suchen. Was für ein Sünder immer ein Mensch auch sein möge, wenn er nur bei sich selber denke ‚Herr, hilf!'[2]) und Namu Amida Butsu bete, so werde er sicherlich wiedergeboren werden, indem er so dahinfahre, getragen von dem Gelöbnis, welches Buddha einst in der Vorzeit aufgerichtet.

Das Gelöbnis, welches da gemeint ist, ist die Verheißung, welche ausgesprochen ist in dem achtzehnten von den achtundvierzig Worten der Verheißung:[3])

„Wenn ich es zur Erreichung der Buddhaschaft ge-
„bracht, nicht will ich die vollkommene Erleuchtung
„an mich nehmen, wenn sie, die lebenden Wesen aller
„zehn Richtungen, die getrosten Herzens an mich
„glauben und den Wunsch haben, in mein Land geboren
„zu werden, und also, wär's etwan ein zehendmal, ihre
„Andacht auf mich richten werden, nicht daselbst ge-
„boren würden."[4])

Diese Verheißung im einzelnen recht zu verstehen, so ist da ein Doppeltes erforderlich: von seiten der Individuen[5]) eine bestimmte seelische Verfassung

[1]) Jap. *gurō*, echt japanischer Ausdruck der Bescheidenheit.

[2]) Oder „du wollest uns erretten!" (*tasuke tamae*).

[3]) In dem Sanskrit-Original des Daimuryōjukyō (Sukhāvatī-vyūha-Sūtra), dessen Text Max Müller im 49. Bande der Sacred Books of the East durch eine englische Übersetzung zugänglich gemacht hat, finden sich nur 46 Gelübde, nicht 48 wie in den von den Buddhisten Japans benützten chinesischen Übersetzungen des Sūtra, welche im Jahre 252 n. Chr. von Sanghavarman und zwischen 693—713 von Bodhiruchi gemacht wurden. Das 18. und das 21. Gelübde der chinesischen Übersetzungen fehlen im Sanskrittext; nur die zweite Hälfte des 18. Gelübdes der chinesischen Versionen ist in der zweiten Hälfte des 19. Sanskrit-Gelübdes wieder zu erkennen. Gerade das 18. Gelübde aber ist den Sukhāvatī-Sekten das wichtigste. Hōnen nannte es den König aller Wünsche oder Gelübde.

[4]) Vgl. Ev. Joh. 3, 16.

[5]) Im japanischen Text steht *ki*, womit diejenigen gemeint sind, deren Heil in jedem einzelnen Falle sichergestellt werden soll.

und ein entsprechendes Tun,[1]) von seiten des Buddha aber der Vorsatz,[2]) ihnen Heil zu schaffen.

Die Worte zunächst „die lebenden Wesen aller zehn Richtungen“[3]) in dem vorliegendem Gelübde sind dazu vermeint, die Gattung von Individuen[4]) zu bestimmen, die zum Leben eingehen sollen. Das sind aber hienach alle Menschen, also die Bösen ebensowohl wie die Guten. Sollen sie aber nun alle zusammen eingebracht werden, so sind es, wenn wir uns die eigentlichen Gedanken der großen Barmherzigkeit[5]) gegenwärtig halten, gewiß in erster Linie doch die Sünder, auf deren Heil es abgesehen ist.

Mit den Worten „die getrosten Herzens an mich glauben und den Wunsch haben, in mein Land geboren zu werden“ ist die zum Eingehen ins Leben erforderliche innere Disposition, die sogenannte Herzensgetrostheit,[6]) angegeben. Und zwar wird da, will man ins Einzelne genau sein, ein dreifach bestimmt geartetes Herz[7]) als notwendig hingestellt, wohingegen, wenn man nur das Wesentliche nehmen will, es schon genug ist an einem Herzen, das sich sehnt: Herr, hilf!

„Wär's etwan ein zehendmal ihre Andacht auf mich richten werden“ — damit ist die äußere Andachtsübung[8]) bezeichnet, die zum Eingehen in das Leben gehört: kein Anrufen des Namens[9]) Midas wird verworfen werden, und wär's gleich daß einer nur zehn-, ja gar vielleicht nur einmal die Stimme dazu erhöbe.

„Nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn sie nicht daselbst geboren würden“ — das ist die Aufrichtung des Bundes, das eigentliche Gelöbnis, und das will besagen: so einer, der jemals meinen Namen angerufen, etwa nicht wiedergeboren würde, will ich auch selber nicht Besitz ergreifen von der vollkommenen Erleuchtung.

In jeder Lehre, und das gilt für alle Schulen in gleicher Weise, ist es von Wichtigkeit, daß sie über dreierlei sich erklärend ausläßt: über die nach ihr in Betracht kommende Klasse von Individuen oder die „Fähigkeiten“, über die von diesen geforderte Herzensdisposition und über die Art der von ihr vorgeschriebenen äußeren Frömmigkeitsbetätigung.[10])

Nun ist es ja richtig, daß im Shōdōmon eine Aussage wie die zu finden ist, daß selbst einem Nichtswürdigen, der sich der Verübung einer der fünf schwersten Vergehungen[11]) schuldig gemacht hat, wie das Dēvadatta[12]) getan,

---

[1]) Jap. *shin-gyō.* [2]) Jap. *seigwan.*

[3]) *jippō*, wörtlich: die zehn Richtungen; Bezeichnung für das ganze Weltall.

[4]) Jap. *ki-rui.* [5]) Jap. *dai-hi*, großes Mitleid scil. des Buddha.

[6]) Jap. *anshin.* S. S. 43, Anm. 3.

[7]) Wörtlich „Drei Herzen“ (*sanshin*). [8]) Jap. *kigyō.*

[9]) *myōgō*, d. i. der Sechs-Zeichen-Name Na-mu A-mi-da Butsu.

[10]) Jap. *ki to kokoro to gyō no mitsu.*

[11]) S. S. 41, Anm. 2.

[12]) Dēvadatta, der „Judas“ im Jüngerkreise Buddhas, ein Bruder Ānandas, des Lieblingsjüngers Shākyamunis, suchte bekanntlich, von Ehrgeiz verleitet, eine Spaltung im Samgha herbeizuführen, und machte selbst Anschläge auf des Meisters Leben.

die Zusage geworden, auch er werde zur vollkommenen Erleuchtung gelangen, und so könnte es auf den ersten Blick scheinen, als ob das Tor des Heiligen Pfades eine Doktrin sei, die keinerlei Auslese unter den verschiedenen Fähigkeiten halte. Wenn sie indes dann wieder so weit geht, die Forderung zu stellen, daß einer, alsbald er sich nur ernstlich anschickt, den Weg zu beschreiten, der ihn am Ende zur Buddhaschaft führen soll, sofort das Gelübde auf sich nehme, sich aller Sünde fortab zu enthalten, so ist sie damit tatsächlich doch zu einer Lehre geworden, die solche Auslese unter den Fähigkeiten hält. Denn sich zu solch einer Entschließung zu ermannen und Übungen zu vollbringen, wie sie hier dem Menschen noch außerdem zugemutet werden, das ist nun eben einmal niedrigergearteten Gemächten nicht möglich. Möchten wir denn gleich mit der Buddhalehre in allen unseren früheren Existenzen, seit uns der ewige Kreislauf von Geborenwerden und Wiedersterbenmüssen dauert, bekannt gewesen sein, wir sind darum doch bis zu dieser Stunde noch diese armen, der Transmigration unterworfenen Wesen,[1]) weil wir eben einmal nur Fähigkeiten[2]) niederer Art sind und daher unser Wollen und Vollbringen[3]) sich immer als unzulänglich erweisen muß.

Während also Erlösung durch unsere eigene Kraft etwas ist, daran überhaupt gar nicht zu denken ist, steht es ganz anders in diesem unserem Lehrtor des Reinen Landes. Hier nämlich liegt die Sache so, daß wir, weil ja eben Midas vorzeitliches Gelöbnis schon kein Verwerfen selbst der schlimmsten Sünder kennt, so, wie wir sind, an diesem Gelöbnisse gemessen, alsbald als die rechten zur Erlösung tauglichen Fähigkeiten erscheinen, und zwar ohne daß vorher erst noch irgend etwas an uns gebessert werden müßte. Sodann aber wird, eben indem wir uns als solche ganz und gar unwerte Wesen wissen, ganz von selbst der rechte innere Sinn rege werden, da uns der Wunsch kommt: „O, daß mir Hilfe würde!“ Und wo nur etwas von solchem Sehnen nach Hilfe in unserem Herzen ist, da drängt sich einem dann unwillkürlich auch die Anrufung des Namens Buddhas auf die Lippen. Denn pflegt man doch schon, wenn einem in diesem unsicheren Dasein Leid zustößt, sich zum Troste ein Namu Amida Butsu zu sprechen, wie sollte man nicht erst recht sich geradezu dazu gedrungen fühlen, wenn einem der Gedanke kommt, was wohl nach dem Abscheiden aus diesem Leben aus einem wird?

Ist es aber an dem, daß Fähigkeiten wie diese tauglich erachtet werden, und daß es an so geringem Maße von Herzensbereitschaft und an solch einfachem Devotionsakte schon genug ist, so ist es nun also für uns die leichteste Sache von der Welt geworden, aus dem Kreislauf des Lebens und Sterbens herauszukommen.

Es mag ja nun gleichwohl Menschen geben, denen es nicht in den Sinn will, daß es um das Eingehen zum Leben ein so Leichtes sein soll, und die

---

[1]) Jap. *ruten no bompu.*
[2]) Jap. *ki-kon.*
[3]) Jap. *shin-gyō.*

geneigt sind sich Gedanken zu machen, wie es ihnen für ihre Person möglich sein solle. Aber hat nun doch Amida einmal einen Eidschwur getan, er selber wolle die vollkommene Erleuchtung nicht an sich nehmen, falls jemand nicht wiedergeboren würde, wie dürften wir es uns einfallen lassen, gering von uns zu denken? Ja, wären wir für Erlangung der Geburt auf unsere eigene Kraft angewiesen, so würden wir füglich zu bedenken haben, wie es um unser eigenes Vermögen bestellt ist. Da es nun aber die Kraft des Gelöbnisses des Buddha ist, auf die es einzig ankommt, können wir es auch ruhig sein lassen, über Maß oder Grad unserer Tüchtigkeit uns irgend Gedanken zu machen. Wenn daher Zendō Daishi, indem er das Gelöbnis kommentierte: „Wenn ich die Buddhaschaft erlangt, nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn eines der lebenden Wesen aller zehn Richtungen, die den Wunsch haben, in mein Land geboren zu werden und meinen Namen auch nur zehnmal anrufen,[1]) indem sie von der Kraft meines Gelöbnisses sich tragen lassen, nicht daselbst geboren würde“, die Worte „indem sie von der Kraft meines Gelöbnisses sich tragen lassen“ eingefügt hat, so hat er das eben wohl nur getan, um es recht deutlich zu machen, daß zwar ein Wollen und ein Tun, armselig wie dasjenige von Individuen unserer niedrigen Geartetheit, unzulänglich und darum überhaupt gar nicht zu brauchen ist, daß wir aber vermöge der Kraft des gnädigen Vorsatzes Buddhas, der in seiner Leutseligkeit machen will, daß wir wiedergeboren werden, gleichwohl zum Leben sollen eingehen können, indem wir eben dieses seines vorzeitlichen Gelöbnisses gleichsam als eines Fahrzeuges uns bedienen.

Wenn nun die Menschen, wie sie so gemeinhin sind, doch nach ihrer Weise wähnen, allein kraft ihres eigenen Wollens und ihres eigenen Tuns wiedergeboren werden zu sollen, anstatt sich des bewußt zu bleiben, daß dies ganz und gar nur durch Buddhas Kraft möglich ist, so ist das also eine Verwegenheit von ihnen. Dann aber kann es ihnen nicht ausbleiben, daß sich ihnen beides, ihr Wollen und Vollbringen, als unzulänglich herausgestellt und eben damit auch ihr Einkommen zum Leben zu einer zweifelhaften Sache wird. Seinen Grund aber hat dies in nichts anderem als darin, daß sie nicht verstehen, was die sogenannte „Kraft eines Anderen“[2]) eigentlich bedeutet.“ —

[Zweiter Dialog.]

Wieder fragte der junge Religiose:[3]) „Du sagst da, wenn es in dem Urgelöbnis heiße „die lebenden Wesen aller zehn Richtungen“, so seien damit hauptsächlich eben die Sünder gemeint, und danach dürfte man ja wohl der Zuversicht sein, daß es überhaupt niemanden gibt, der nicht in diese Kategorie fiele. Aber ich weiß nicht, wenn ich nun wieder darauf zurückkomme, mich

[1]) Man beachte, wie bei dem Kommentator Zendō die Worte des 18. Pranidhāna „die ihre Andacht auf mich richten werden“ umgesetzt sind in „die meinen Namen (myōgō) aussprechen (shō)“.

[2]) Jap. *ta-riki.*

[3]) Jap. *shugyōja.*

auf meinen eigenen inneren Zustand zu besinnen, so will mir doch keineswegs schon aller und jeder Zweifel weggeräumt sein. Denn bin ich gleich äußerlich mit diesem schwarzen Gewande[1]) angetan, in meinem Herzen sieht es darum doch unsauberer aus als in dem manch eines Laien, der in gewöhnlichem Kleide einhergeht. Sich in die Verkleidung eines Priesters werfen und dabei auf Gewinnung seines Lebensunterhalts und auf Irreführung anderer auszugehen, sich den Namen eines Shamon[2]) aneignen und ihn als ein Mittel benützen, um dadurch zu Ansehen bei den Menschen und zu Wohlhabenheit zu gelangen, heißt das nicht ein richtiger Dieb sein, nur eben einer, der ohne Schwert umgeht? ja, ist man so eigentlich nicht noch viel schlimmer als ein Räuber?[3]) Und kommt es zuweilen vor, daß ich mich stille halte, so jagt doch auch dann wieder ein arger Gedanke den anderen in meinem Herzen und mein Buddha-anrufen wird zum bloßen Lippenwerke. Wird es gar zu arg damit, so daß mir der Gedanke kommt, ganz gewiß könne das in dem Maße nicht bei den anderen so sein, und nur gerade um mich sei es so übel bestellt, so meine ich dann wohl: wolle auch ich eingeschlossen sein in diesem „die lebenden Wesen aller zehn Richtungen", so müsse doch erst in etwas ein Wandel in meinem Zustande eintreten. Ist das nun falsch von mir gedacht?"

Der alte Priester sprach: „Nun, das ist doch einfach genug! Oder weißt du nicht: viel schlimmere Sünde als ganz im Unrat zu stecken ist es, bloß halb daraus emporgetaucht zu sein? Eben darum ist ja gelehrt, daß, während ein Laie, wenn er die zehn Sünden begeht, in der höchsten Form des dritten Ranges geboren werden würde, ein Priester, bei der gleichen Übertretung nur eine Geburt in die mittlere Form dieses niedrigsten Ranges zu gewärtigen habe.[4]) Wie die Dinge in unseren Tagen liegen, wo sowohl die Gesellschaft als Ganzes versumpft ist als auch gleicherweise der Einzelne sittlich auf niedriger Stufe steht, läuft der ganze Unterschied zwischen Guten und Bösen im Grunde einzig darauf hinaus, daß die einen ihre Unreinheit bekennen, die anderen dagegen stille von ihr sind. Hinsichtlich ihres innersten Herzens verglichen, werden wohl die einen den andern die Hände reichen können. Doch, sei dem, wie ihm wolle! Aber, um erst einmal davon zu reden, weißt du denn eigentlich, aus welchem Grunde wir diesen Buddha Amida zuhöchst über alle die anderen Buddhas ehren? Dadurch, daß er in geradezu unvergleichlicher Weise so unwerte Gefäße der zehn Sünden und der fünf schweren Vergehungen[5]) errettet, errettet auf Grund einer so geringfügigen Leistung, wie es ein bloß ein- bis

[1]) Die Priester der Jōdo-shū sind schwarzgewandet.

[2]) *Shamon* ist das jap. Äquivalent für Shramana, Mönch.

[3]) Diese Schilderung priesterlicher Verkommenheit erinnert durchaus an jene, die in einem Mahāyāna-Sūtra des chinesischen Tripitaka, dem Fo-shwo-fă-mieh-tsin, dem Buddha Shākya in den Mund gelegt wird, indem er beschreibt, wie es auf Erden in der Zeit aussehen wird, wenn die unvermeidliche Vernichtung seines Gesetzes Wirklichkeit werden wird. Eine deutsche Wiedergabe des bisher in keine europäische Sprache übersetzten Sutras gedenke ich demnächst in der Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswissensch. zu veröffentlichen.

[4]) S. S. 44, Anm. 5.

[5]) S. S. 41, Anm. 2.

zehnmaliges Anrufen seines Namens ist, dadurch eben ist sein Ruhm erhöht über alle Welten und darum wird er selbst in allen Predigten Shakas von diesem hochgepriesen.

Mit dem Ursprung des Gelöbnisses, das er in der Vorzeit aufgerichtet, hat es sich aber also: Von allen den Buddhas der drei Welten[1]) aufgegeben und darum außerstande, in irgend eines der Reinen Lande aller zehn Richtungen einzukommen, drohten wir, indem wir Böses zu verüben schneller wie ein Sturmwind sind und unserer Sünden Menge an Dichtigkeit die eines niederprasselnden Regenschauers übertrifft, unfehlbar den schlimmen Wegen[2]) anheimzufallen; da hat er, sein Erbarmen uns zu zeigen, seinen Geist gesammelt zu seiner durch fünf Kalpas hindurch geübten Meditation und seines Leibes Kräfte in harten, durch ungezählte Jahre fortgesetzten Kasteiungen zerrieben, und also hat er es schließlich aufgerichtet, das Gelöbnis, und also ist es ihm gelungen, seinen heißen Wunsch zur Erfüllung zu bringen.

Und alles das, wem zu gute, meinst du, hat er es getan? Wohl, uns zu gute ist's geschehen.

Alle anderen Buddhas hatten uns, da wir so unnütze Kreaturen waren, verdrossen uns selber überlassen. Da ist es Mida gewesen, er allein, der in nicht genug zu dankender Barmherzigkeit bei sich gedacht: Was nun, wenn jetzt auch ich sie wollte fallen lassen? und Mitleid mit ihnen fühlend also sprach:

„Ich stell' ihn auf, den welterhab'nen Wunsch,
Daß sie gewiß zum höchsten Pfad gelangen.
Wird dieser Wunsch mir nicht erfüllt, — ich schwör's —
Will selbst ich die Erleuchtung nicht empfangen.“[3])

Darum heißt es in seinem vorzeitlichen Gelöbnis ganz allgemein „die lebenden Wesen aller zehn Richtungen“, ohne daß irgend ein Unterschied unter diesen gemacht würde. Oder wo stünde etwas davon, daß es allein den Guten vermeint sei?

So hat man denn zunächst einmal dies zu beherzigen, daß jedermann so, wie er eben ist, die Guten als Gute, die Bösen als Böse, soll angenommen werden. Verhielte sich's also, daß uns die Möglichkeit hiezu erst gegeben wäre, nachdem wir zuvor unsere klägliche Herzensverfassung und unser schlimmes äußeres Tun und Lassen in Ordnung gebracht haben, dann wäre zu sagen: das vorzeitliche Gelöbnis ist ein Rettungsmittel einzig für die Guten. Wäre das

[1]) Jap. *sanse*, d. i. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

[2]) Jap. *aku-dō*. Gemeint sind hiemit die drei niedrigsten Daseinsformen (gāti), in die die Metempsychose die lebenden Wesen führen kann, nämlich *chikushō*-do (tiryag-yoni-gata), Geborenwerden als Tier; *gaki*-dō (prēta), als hungernder Geist; *jigoku*-dō (naraka), als Verdammter in einer der Höllen.

[3]) Diese Worte, in dem von F. Max Müller und Bunyiu Nanjio 1883 edierten Sanskrittext des Sukhāvatī-vyūha-Sūtra (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series Vol. I, Part II) so nicht zu finden, zitiert Koa nach der in Japan benützten von Sanghavarman gefertigten chinesischen Version dieses Sūtras, wo sie den Anfang des zweiten der vier in den Prosatext eingestellten Gāthās bilden.

aber der Fall, worin sollten wir dann eigentlich das Merkmal der allüberragenden Erhabenheit dieser Schwurverheißung finden?

Etwas wie eine Auslese liegt einzig darin, daß es heißt: „wer den Wunsch hat, in mein Land geboren zu werden und meinen Namen anruft", was doch besagt, daß die Möglichkeit errettet zu werden nicht vorhanden ist, wo in einem Herzen, das keinerlei Verlangen nach dem ewigen Leben hat, und in einem Herzen, in dem gar keine Geneigtheit ist, den Namen Buddhas anzurufen, nicht wenigstens einigermaßen Besserung Platz gegriffen hätte. Daher auch die folgende Erklärung des Hosshō Zenji:

„Dies weit Gelübde im Beginn[1])
Der Buddha tat: »Wer seinen Sinn
Je, so er hört den Namen mein,
Auf mich lenkt, soll bewillkommt sein!
Nicht frag' ich, ob er arm, ob reich,
Ob ein Genie, ob Toren gleich,
Ob hochgelehrt, ob tugendstark,
Ob fehlsam, sündhaft bis ins Mark.
Das Herz nur kehrt, oft denket mein:
In Gold dann wandelt sich Gestein.«"

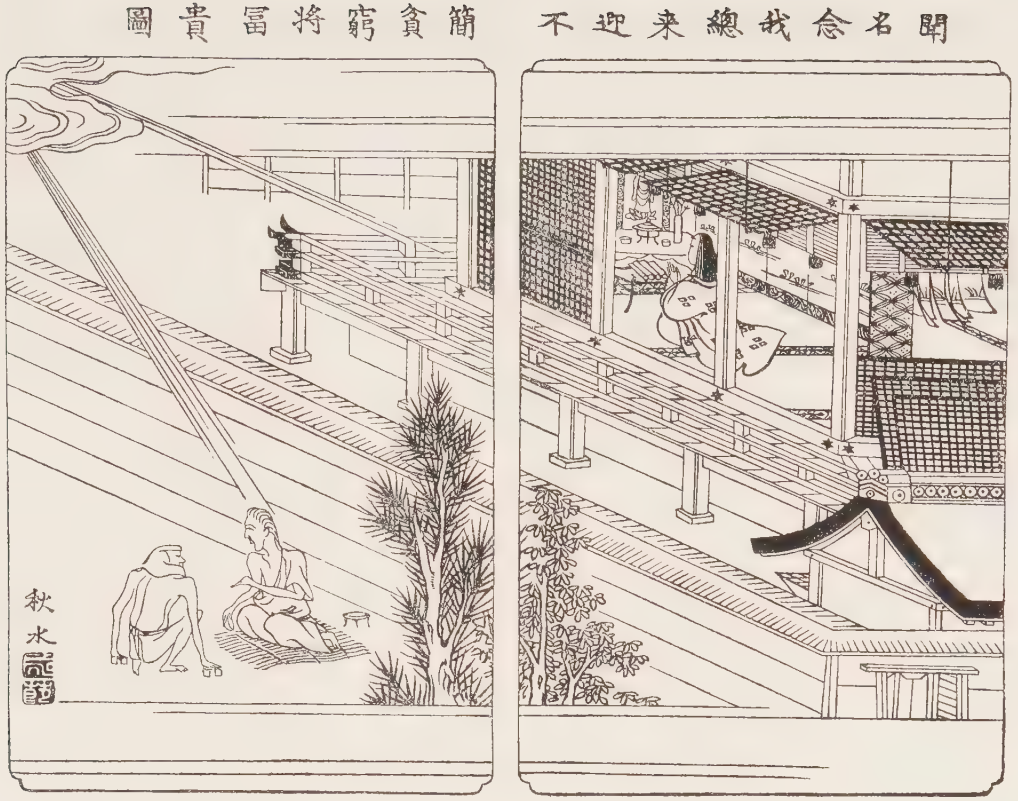
Damit hat er sagen wollen, daß wir nicht besonders zu fragen haben, ob einer die Gebote befolgt oder ob er die Gebote übertritt, ob er der oder der ist, ob es inbezug auf seine Fähigkeit gut oder schlimm mit ihm bestellt ist, daß vielmehr, was einen Menschen als Gegenstand des Urgelübdes tauglich erscheinen läßt, einzig dies ist, daß ihm der Sinn nach dem Eingehen zum Leben steht, und er so sein Namu Amida Butsu betet.

Nimm alle die anderen Buddhas der drei Welten,[2]) wo ist auch nur einer unter ihnen, der es nicht also hielte, daß er denen Lob spendet, die durch Wissen ausgezeichnet sind und die Gebote halten, diejenigen dagegen, die die Gebote übertreten und sündigen Wesens sind, von seinem Angesicht verwirft? Daß wir, seit unvordenklichen Zeiten in die armen Niederungen der sechs Wege[3]) verirrt, des köstlichen Schatzes fördersamer Weisheit bar sind, hat seinen Grund in nichts anderem als darin, daß wir eben ob unseres Ungehorsams gegen das von allen Buddhas eingeschärfte Gebot, unseren bösen Sinn zu töten und dem Übeltun ein Ende zu setzen, elendiglich von diesen Eltern des Erbarmens im Stiche gelassen, zu armen in den Kreislauf der Transmigrationen verstrickten Waisen geworden sind. Wenn da auch Midas vorzeitliches Gelöbnis diejenigen, welche im Besitze tiefen Wissens sind und die Gebote halten, auserwählte, die dagegen, welche die Gebote übertreten und sündiger Natur sind, verwürfe, was wollten wir anfangen? Für so unwerte Kreaturen, wie

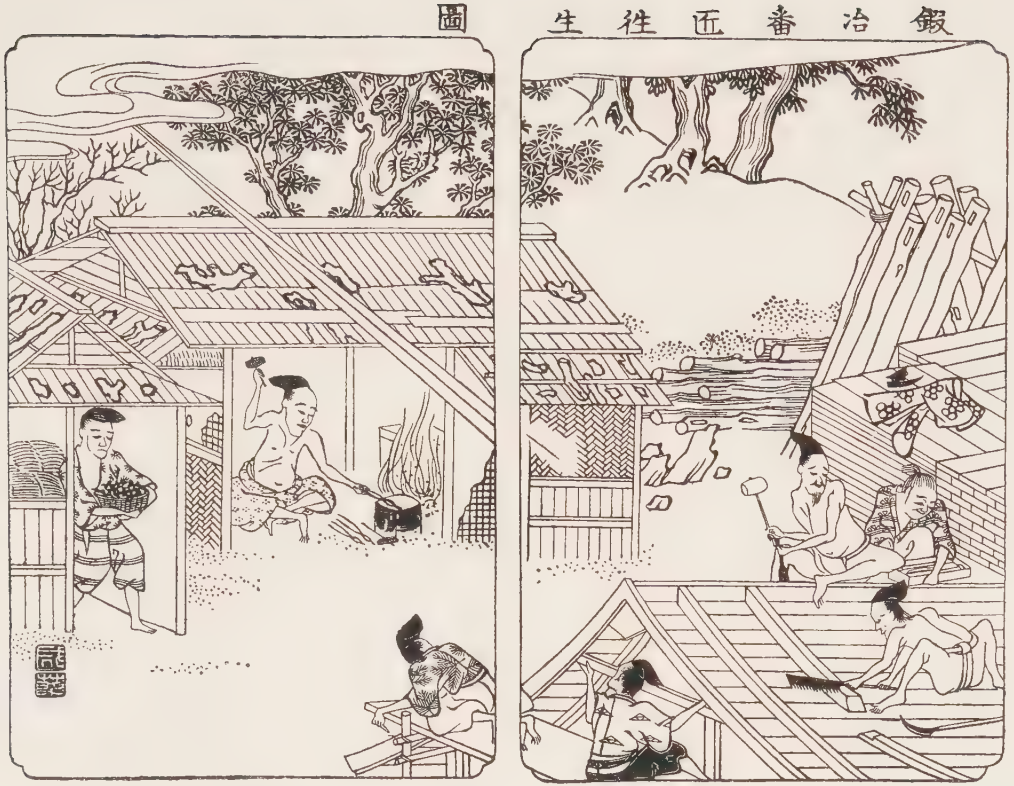
[1]) D. h. als er noch der bloße Biku (Mönch) oder Bodhisattva Hōzō war.

[2]) Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft.

[3]) Jap. *roku-dō*, die sechs möglichen Daseinsweisen (gāti) der lebenden Wesen, die in zwei Gruppen geschieden werden, nämlich in *san-akudō*, die drei schlimmen Wege, die schon S. 53, Anm. 2 genannt wurden, und in *san-zendō*, die drei guten Wege: *tenjō* (deva), die Himmlischen, *ningen*, Menschen, *shūra* (asūra), Dämonen.



Amidas Gnadenstrahl leuchtet über den armen Bettler am Wege nicht minder wie auf den Reichen, der vor prunkvollem Hausaltare zu ihm beten kann.



Nicht Mönch und Nonne nur gefallen Buddha, auch Schmied und Zimmermann geh'n ein zum Leben.

wir's sind, wäre ja doch an ein Einkommen zum Leben nie und nimmermehr zu denken.

Nun aber wird ja in dem angeführten Zitate ausdrücklich versichert, daß er eben nicht danach frage:

„Ob hochgelehrt, ob tugendstark,
Ob fehlsam, sündhaft bis ins Mark“,

Worte, die unser Ohr ganz besonders treffen und uns so recht zum Bewußtsein bringen, was uns unwillkürlich Tränen der Freude muß aus den Augen rinnen lassen: daß das vorzeitliche Gelöbnis in seiner Barmherzigkeit kein Sichten der Personen kennt.

Und wiederum, wenn Hōnen Shōnin sagte, das ewige Leben sei auch dem Grobschmied nicht verschlossen, und das ewige Leben sei auch für den Zimmermann vorhanden, so war auch damit gemeint, daß jemand, wofern er nur Buddha anruft, zum Leben eingehen werde, auch wenn er an seinem früheren Wesen nichts gebessert hätte.

Anstatt nun aber zu erkennen, daß unser, ganz unser die große Verheißung der Vorzeit ist, und daß wir auf Mida all unsere Zuversicht setzen können, mehr als auf alle anderen Buddhas, meint alles, man müsse, Buddha zu gefallen, so man ein Weib sei, Nonne, so man ein Mann sei, ein Mönch werden und dürfe sich nicht beschmutzen durch den Staub des Weltlebens und müsse von sich abtun alle Unreinigkeit arger Gedanken, da wir, so wie wir jetzt sind, für das vorzeitliche Gelöbnis ganz und gar nicht in Betracht kämen. Und so kommt es denn dahin, daß man nicht nur das hochschätzbare Anrufen des Namens Buddhas als ein unnütz Ding erachtet, sondern auch gegen ihn selbst ganz und gar lau wird, also daß einem die traute Empfindung

„So man den Sinn auf Buddha lenkt,
Der Buddha unser auch gedenkt“

abhanden kommt und, eine natürliche Folge der durch das allmähliche Immerweiterauseinandergehen verursachten inneren Entfremdung, das innige Vertrauen schwindet

„Wes Andacht je dem Buddha gilt,
Vor dem taucht dämmrig auf sein Bild.“ [1])

Und ist alsdann, in solchem Sinn geübt, das Anrufen Buddhas natürlich unvermögend, Sünden auszutilgen, und wird damit auch das Eingeholtwerden durch Buddha zu einer zweifelhaften Sache, so kann es auch traurigerweise nie und nimmer etwas werden mit der Erfüllung des Wunsches

„Daß ich, wenn nun mein Stündlein kommen,
Von Buddha würde aufgenommen,
Auf güldnem Lotuskelch zu thronen
Und allezeit bei ihm zu wohnen!“

So fest ist Buddha seinerseits entschlossen, uns unter keinen Umständen im Stiche zu lassen, und derweil müssen wir unserseits, recht eigentlich unsere

[1]) Worte von Zendō (Shān-tāo).

eigenen Feinde, auf den Teufel der Halbweisheit unseres Herzens hören, das uns einredet, wir seien viel zu große Sünder! Wo wir doch nur von ganzem Herzen zu bitten brauchten und die ganze Menge unserer Sünden würde uns gnädiglich vergeben. Schon im gewöhnlichen Leben ist es abscheulich, leichten Sinnes eine Entfremdung herbeizuführen. Und gerade je sündiger einer sich fühlt, um so näher nur sollte ihm der Wunsch liegen: Herr, hilf! Auch Yō-kwan[1]) hat gesagt: „Wenn ich selbst Moralität[2]) übte und die rechte Tatkraft[3]) hätte, wozu wäre mir dann not, auf Mida allein mich zu verlassen? Nun ich aber ein Mensch bin, der die Gebote übertritt und lässig ist, bin ich auf die Verheißung von dem Eingehen zum Leben vermittelst zehnmaligen Anrufens angewiesen". Wie viel mehr noch als ein Mann wie er sollten dann erst die anderen sich darauf stützen!

Das will nun aber beileibe nicht besagen, daß ein Mensch, der auf das vorzeitliche Gelöbnis sein Vertrauen setzt, etwa nicht not hätte, seine Fehler zu bessern, und vor Übertretungen keine Scheu zu tragen brauche. Sollen gleich auch Sünder zum Leben einkommen, so verbaut doch sündiges Tun den Weg zu diesem Leben. Du brauchst nicht verzagend gering von dir selbst zu denken, wohl aber soll dir vor der Sünde bangen. Diesen Spruch nimm wohl zu Herzen!

Es ist gerade wie bei Menschenseltern, die auch Mitleid mit ihrem Kinde haben, das gefehlt hat. Nicht als ob sie keine Rüge für die Verfehlung hätten; aber trotz ihrer Rüge werden sie auch ihr Kind nicht von sich stoßen. So auch hier: Errettet Midas vorzeitliches Gelöbnis gleich die Sünder, so tut er dies doch nicht, ohne Mißfallen an ihren Sünden zu haben, und hat er gleich Mißfallen an ihren Sünden, so läßt er doch sie selbst nicht fahren, worin sich ja eben sein grenzenlos tiefes Erbarmen kundgibt. Diese Wahrheit also gilt es fest im Sinne zu behalten. Wer solches tut, der ist, und wäre er gleich sündhaften Wesens, ein Mensch nach dem Herzen Buddhas.

In Hōnen Shōnins Unterweisung wird gelehrt: „Man sehe sich wohl vor, auch nur die geringste Übertretung zu begehen, und habe dabei doch den Glauben, daß selbst ein Mensch, der die zehn Sünden begangen und der fünf schweren Vergehen sich schuldig gemacht hat, zum Leben eingehen werde. Selbst diejenigen, die schwere Sünden auf sich geladen haben, sollen wiedergeboren werden: wie viel mehr nicht erst diejenigen, die nur leicht gesündigt!"[4])

Wenn er da sagt: „Man habe den Glauben, daß selbst ein Mensch, der die zehn Sünden begangen und der fünf schweren Vergehen sich schuldig gemacht hat, zum Leben eingehen werde", so will er uns damit die gnädige Gesinnung erkennen lassen, die bei allem Mißfallen an der Menschen Sünde doch

[1]) Name eines Priesters.

[2]) Jap. *kai* (Sanskr. shīla) ist eine der sechs Pāramitās (*roku-haramitsu*), Vollkommenheiten oder Tugenden, durch deren Übung man nach der Lehre des sonstigen Buddhismus an das andere Gestade, d. h. zur Erlösung, zum Nirvāna, gelangt.

[3]) Jap. *shōjin* (Sanskr. vīrya), Energie, ebenfalls eine der sechs Pāramitās.

[4]) Dieses Zitat ist Genkūs Brief an Kuroda no Shōnin entnommen. Siehe oben S. 41.

der Sünder keinen verwirft. Wenn er aber sagt: „Man sehe sich wohl vor, auch nur eine geringe Übertretung zu begehen!“, so will uns das dazu anhalten, daß wir, obschon ja zwar kein Verworfenwerden zu gewärtigen ist, dennoch sein Mißfallen zu erregen uns hüten.

Wissen wir, daß er uns nicht verstoßen will, ob er gleich Mißfallen haben muß, so brauchen wir nicht daran zu zweifeln, daß wir werden wiedergeboren werden, auch wenn schwere Sünde auf uns lastet. Wissen wir aber andererseits, daß er, ob er uns schon nicht verwirft, doch Mißfallen hat, und fürchten uns darum vor Übertretungen, so wird man erst recht Vertrauen fassen, sintemalen es heißt: „wie viel mehr nicht erst diejenigen, die nur leicht gesündigt!“

Wäre es an dem, daß er, weil er Mißfallen an uns haben muß, uns auch von seinem Angesicht verwürfe, dann wäre uns ja mit seinem erbarmungsvollen Gelöbnis, dem höchsterhabenen, in Wirklichkeit in keiner Weise gedient. Dann aber, worauf sollten wir unser Vertrauen setzen? Und wollten wir in falscher Sicherheit, daß er uns doch nicht verwerfen werde, nun auch gar nicht auf unserer Hut sein, so wäre das von unserer Seite doch ein Übermaß des Frevelmutes, eine Verkehrtheit, von der auch ein Buddha sich müßte angewidert fühlen. Gleichwohl freilich wäre es auch wieder ein Überspannen der Forderung, wollte man sagen, allem zuvor müsse von uns erst einmal jeglichem Übertreten ein Ende gesetzt sein. Denn auf jeden Fall läßt sich, wie eben nun einmal die Neigung von uns Menschen gemeinen Schlages,[1]) die wir den fünf Arten von Verderbtheit[2]) verhaftet sind, ist, daran nichts ändern, daß wir immer wieder in Sünde fallen, mögen wir nun gehen oder stehen oder sitzen oder liegen.

---

[1]) Jap. *bompu* oder *bombu*, ein chinesisches Lehnwort. Den Gegensatz dazu bilden die *shōja*, die Heiligen.

[2]) Jap. *go-shoku*, wörtl.: Fünf Trübungen. Beal, Catena p. 382 benennt als solche, sicher unrichtig, violence, perception, calamities, birth, death. Ihre Namen sind aufgezählt im Kleinen Sukhāvatī-vyūha am Ende dieses Sūtras. Zu verstehen ist darunter nach japanischen Kommentatoren:

1. Das Kalpa-Elend, d. i. die Korruption des gegenwärtigen Weltalters, während dessen schlimme Krankheiten, Kriege und vielerlei anderes Unglück die Menschen heimsuchen, die Zeit der schweren Not.

2. Das Menschheits-Elend (*shujō-shoku*). Die Menschheit ist von der Wahrheit abgefallen, hat keine Lust mehr am Gesetz und fällt so in Immoralität aller Art.

3. Die Verderbtheit des Glaubens oder der Anschauungen (*ken-shoku*), d. i. Auflehnung der Menschen gegen den rechten Glauben an die ewige Gerechtigkeit des Kausalitätsgesetzes, gegen den „Edlen Pfad“ und gegen Nirvāna, sowie Herrschaft einer Menge verkehrter Vorstellungen über ihren verwirrten Geist.

4. Die Leidenschaften-Korruption (*bonnō-shoku*), d. i. die Herzen der Menschen sind verderbt durch Begierlichkeit, Lug und Trug und böse Lüste aller Art.

5. Die Lebens-Verderbtheit (*myō-shoku*), d. i. während voreinst die Menschen ein Alter von hunderten von Jahren erreichten, hat mit Abnahme ihrer Moral auch ihre Lebensdauer sich verkürzt und wird sich weiterhin noch mehr verkürzen, bis sie es durchschnittlich nur mehr auf 12 Jahre bringen, worauf dann Miroku (der Buddha Maitrēya) auf Erden erscheinen und die gesamte Menschheit auf den Weg der Gerechtigkeit zurückführen wird. — Vgl. auch Eitels Sanscrit-Chinese Dictionary sub voce Kāchaya und Kern, Saddharma-pundarīka p. 58, note 2.

Wohl mögen wir ja hie und da auch einmal einen reinen Gedanken in uns erwecken. Aber das ist dann doch immer nur wie ein Schreiben auf den Wasserspiegel: die Wogen der Begierlichkeit und des Hasses kommen eine nach der andern angebraust und ist da keinen Augenblick ein Aussetzen ihres Anwogens. Wir haben die Quelle, unsere fleischliche Verkehrtheit,[1]) noch nicht verstopft: wie sollten wir imstande sein, dem Zustrome sündigen Karmas ein Ende zu machen?

Aber ich will hier nur sprechen von dem Herzen, das weiß, daß es böse, und fühlt, daß es kläglich mit ihm bestellt ist.

So oft wir einer Versuchung zum Bösen erliegen, sollte uns auch alsbald der Gedanke kommen: Ich armer Sünder! Herr, hilf! Namu Amida Butsu! Das nennt man Buddhaanrufung, bei der dem Fehltritt die Reue auf den Fuß folgt. So wird aller Schmutz der Sünde völlig von uns abgetan und werden wir allezeit rein dastehen, und in der Stunde unseres Absterbens wird dann Buddha, wenn er kommt, uns einzuholen, unseren Namen, den Namen Sünder oder Böse, ändern und uns preisen: Ei, du frommer Knecht![2]) oder: Ei, du fromme Magd![3])

Ja, was uns unwerte Gemächte, so bar alles eigenen Vermögens, uns, deren Wissen so armselig und deren Tun so unzulänglich ist, was uns gleichwohl in den Stand setzt, aufs schnellste von dieser Welt loszukommen und unsere Seele zu der reinen Wohnstatt zu fördern, das ist einzig und allein die Gnade, die in dem vorzeitlichen Gelöbnisse liegt, dadurch uns Mida aushilft mit seiner Kraft.

Wie können wir das jemals recht vergelten, möchten wir auch noch so viele Leben in ungezählten Kalpas zu leben haben?

„In Midas Land, das Land voll Frieden,
Will geh'n ich, um hernach hienieden,
Zurückgekehrt, für Mensch und Götter
— So sei's gelobt! — zu sein Erretter.[4])
Zum Dank für Gnade, mir geworden,
Selbst will ich wohltun allerorten."

Ja, wie anders als so sollten wir das zu tun imstande sein?" sagte er, und das mit einer Innigkeit im Ton, daß selbst das verhärtetste Herz davon hätte ergriffen werden müssen.[5])

[Dritter Dialog.]

Der junge Religiose fragte wieder und sprach: „Du hast gesagt, daß, wenn es in dem vorzeitlichen Gelöbnis heiße ‚die getrosten Herzens an mich glauben und den Wunsch haben, in mein Land geboren zu werden', damit, wenn

[1]) Jap. *bonnō.*

[2]) Jap. *zennan.*

[3]) Jap. *zennyo.*

[4]) Jeder Erlöste kehrt aus der Seligkeit des Reinen Landes Amitābhas noch einmal als Heiland für die Zurückgebliebenen auf diese Erde zurück.

[5]) Soweit reicht im japanischen Original das erste Heft der im ganzen drei Hefte umfassenden Abhandlung.

man sich breiter über die Sache auslassen wolle, eigentlich ein dreifach bestimmt geartetes Herz bezeichnet würde, daß es aber, wenn man nur das Wesentliche nehmen wolle, schon genug sei an dem einzigen Gebetsseufzer: Herr, hilf! Willst du nun aber so freundlich sein, mich etwas genauer zu belehren, was mit diesen dreierlei Herzen gemeint ist und inwiefern auch wiederum schon der bloße Gebetswunsch: Herr, hilf! genügen soll“.

Darauf der alte Priester: „Diese Frage ist in der Tat sehr wohl am Platze, und ich wäre auch schon von selber darauf zu sprechen gekommen. Denn das ist recht eigentlich die Hauptsache, was das Eingehen zum Leben anlangt. Nämlich: in der Schrift[1]) wird gelehrt, daß wer die drei Herzen besitze, gewißlich in dieses Land geboren werde, und im Kommentar[2]) heißt es, daß es einem, wenn ihm auch nur eines dieser drei Herzen fehle, unmöglich sei, wiedergeboren zu werden. So handelt es sich hier, will mir scheinen, um eine Sache, mit deren Sinn man es keineswegs leicht nehmen darf. Wenn es unter denjenigen, die die Anrufung des Buddhanamens pflegen, solche gibt, denen es gleichwohl nicht gelingt, zum Leben einzugehen, so hat dies hienach seinen Grund wohl darin, daß sie zum mindesten eines der drei Herzen ermangeln. Daß jemand, der sie alle drei besäße, nicht wiedergeboren würde, ist ganz ausgeschlossen.

Die sogenannten drei Herzen aber sind: 1. ein aufrichtiges Herz,[3]) 2. tiefer Glaube,[4]) 3. ein Herz hinwendenden Verlangens.[5])

Zum ersten denn das sogenannte aufrichtige Herz. Damit ist gemeint ein Herz der Wahrhaftigkeit sonder Falsch. Das will besagen: bei unserem Anrufen des Namens Buddhas müssen wir innerlich wahr sein und darf kein Trug in uns erfunden werden. Man bezeichnet es zum Beispiel als Trug und Falschheit, wenn jemand, während ihm in seinem Herzen eine Sache gar nicht so sonderlich aufliegt, in seinen Worten so tut, als sei sie ihm wunder wie wichtig. Nach Analogie dieses Beispiels muß man auch verstehen, wie die Gesinnung eines Menschen, der den Namen Buddhas anruft, eigentlich ist.

Es mag solche geben, die, während sie innerlich in ihrem Herzen in Wirklichkeit sich wenig Gedanken um das Drum und Dran des ewigen Lebens machen, gleichwohl anrufen, nur weil das eben zur Zeit herrschender Andachtsbrauch ist und sie aus Scheu vor der öffentlichen Meinung nicht recht den Mut haben, eine Ausnahme zu machen. Und wiederum mag es solche geben, die diese Andachtsübung nur als Brücke benützen, um durchs Leben zu kommen, auf ihr leibliches Wohlleben bedachte Priester, denen es unmöglich ist, ihr Leben zu verlieren.[6])

Bei allen beiden steht es so, daß ihre äußere Frömmigkeitsübung auf die

---

[1]) Die Schrift ist Kwanmuryōjukyō (Amitāyurdhyāna-Sūtra).

[2]) D. i. in dem Kommentar des Zendō zu diesem Sūtra.

[3]) Jap. *shishō-* (oder *shisei-*)*shin.*

[4]) Jap. *shin-shin.*

[5]) Jap. *ekō-hotsugwan-shin.*

[6]) „Reisbuddhisten“.

Erlangung ewigen Lebens gestellt erscheint, während ihr Sinn in Wirklichkeit nur auf Ansehen vor Menschen und zeitliches Gut[1]) ausgeht. Solches ist ein eitles, heuchlerisches Anrufen des Namens Buddhas.

Wo dagegen jemand sein Namu Amida Butsu mit dem Munde spricht, dieweil er wirklich im Herzen das sehnliche Verlangen hat, daß es ihm doch gelingen möchte, zum Leben einzugehen, das ist ein lauteres und wahrhaftiges Anrufen des Namens Buddhas. Ein Gleichnis anzuwenden: Selbst in dieser unserer Welt, wo alles Ding mit schönem Schein umkleidet zu werden pflegt, kann es doch wohl noch einmal vorkommen, daß einer etwas sagt, ohne dabei zu lügen, in dem Fall etwa, wenn er sagt: „Ich möchte gern heißes Wasser" oder „Ich möchte gern ein Glas kalten Wassers haben". Denn das ist doch schließlich etwas, worum einer nicht leicht bitten wird, wenn er nicht wirklich in etwas ein Verlangen danach hat. Der Stärkegrad seines Verlangens mag verschieden, dasselbe kann größer oder geringer sein: das Wort der Bitte wird doch in jedem Falle ehrlich sein.

Nun, daß man es doch also auch halten wollte, wo es sich um unser zukünftiges Leben handelt! Wo einer, indem er sein Namu Amida Butsu betet, auch nur irgendwie den Wunsch hat, daß er doch ja zum Leben eingehen möchte, da wird, sein Herzenssehnen danach mag stärker oder schwächer sein, jedenfalls sein Anrufen des Namens Buddhas immer ein wahrhaftiges sein. Wohl wird ja wessen Verlangen tief ist, in den ersten Seligkeitsrang geboren werden, während derjenige, bei dem es nur in schwachem Grade vorhanden ist, insofern Einbuße erleidet, als er bloß eines niedrigen Ranges teilhaftig wird. In das Gehege des ewigen Lebens aber sollen beide Einlaß finden. Die Aufbringung von so viel Sinneslauterkeit aber, als zur Sicherung einer Geburt wenigstens in den niedrigen Rang zureichend ist, dürfte die leichteste Sache von der Welt sein, wie wir denn überhaupt nie und nimmer den Gedanken sollten aufkommen lassen, daß es schwer sei, das ewige Leben zu gewinnen.

Da ist zweitens der sogenannte tiefe Glaube, erklärt als „ein Herz, welches tiefes Vertrauen hegt".[2]) Damit werden wir ermahnt, bezüglich unseres Eingehens zum Leben keinerlei Zweifel Raum zu geben.

Hier ist nun aber ein zwiefacher Glaube zu unterscheiden: wir sollen einmal glauben, daß wir, arme, tatsächlich von jeher bis zur Stunde mit Sünde und Schuld behaftete und dem Geborenwerden und Sterben unterworfene Kreaturen, die wir immerdar in Gefahr des Versinkens sind und immerzu von Existenz zu Existenz uns müssen umtreiben lassen, selber aller Vorbedingungen zu einem Loskommen ermangeln; und wir sollen zum anderen das Vertrauen haben, daß, sintemalen doch dieser Buddha Amida mit seinem achtundvierzigfachen Gelöbnisse die lebenden Wesen allesamt umfängt, wir gleichwohl gewißlich zum Leben einzugehen vermögen, indem wir, ohne zu zweifeln oder zu zagen, von der Kraft dieser seiner Verheißungen uns tragen lassen.[3])

[1]) Jap. *myō-ri*, Name (Ruhm) und Vorteil (Gewinn).
[2]) Diese Erklärung findet sich in Zendōs Kommentar, und zwar in Sanzengi.
[3]) Nach Zendō. Vgl. S. 40, Anm. 6.

Was mit diesem zwiefachen Glauben gemeint ist, ist dies: Wir sollen einmal entschieden wissen, daß wir, diese inmitten des Qualenmeeres beständig in der Gefahr des Versinkens schwebenden und darum auch jeder Möglichkeit eines Loskommens baren Wesen, eine eigene Kraft zu unserer Rettung jedenfalls ganz und gar nicht aufzubringen vermögen. Sodann aber soll uns mit dem Hinweise auf die Kraft eines Anderen zum beglückenden Bewußtsein gebracht werden: wir brauchen uns nur auf Midas vorzeitliches Gelöbnis zu stützen und wir werden — o Seligkeit! — unfehlbar zum Leben eingehen.

Nehmen wir einen Fall aus dem gewöhnlichen Leben. Auch da wird es immer so sein, daß ein Mensch am ehesten geneigt ist, in heißer Sehnsucht nach der Welt auszuschauen, und durch jeden Liebesbeweis, der ihm von anderen zuteil wird, ganz besonders beglückt sich fühlt, wenn es etwa dahin mit ihm gekommen ist, daß er überhaupt nicht mehr als ein Glied der Gesellschaft zählt und er darob in Trauer ist. Ganz ebenso liegt die Sache hier. Ist uns recht, recht zum Bewußtsein gekommen, wie tief wir doch in Sünden stecken, dann eben wird es uns auch ganz besonders beglücken, hören zu dürfen, daß das vorzeitliche Gelöbnis selbst Menschen unseres Schlages nicht verwirft.

Die sich den religiösen Übungen des Heiligen Pfades zuwenden, dünken sich selbst, da sie vom ersten Erwachen ihres Bewußtseins an schon ganze Erleuchtete zu sein wähnen, nicht nur als etwas Besseres als das gewöhnliche Volk, sondern stellen sich selbst über einen Buddha[1]) und über die großen Patriarchen. Natürlich dann, daß sie, die sich brüsten, selber mit Buddha identisch zu sein, die Helferkraft der Urverheißung heruntersetzen.

Wir dagegen, die wir, der Lehre des Reinen Landes anhangend, nach Erlösung suchen, finden es, stumpfen Geistes und der Weisheit ermangelnd wie wir sind, unmöglich, von dieser Welt der Unreinheit loszukommen, wo wir uns nicht den Beistand des vorzeitlichen Gelöbnisses leihen. Das will besagen: wir halten von uns selbst gering als von Wesen, denen es an aller Kraft gebricht, sich selbst zu erlösen, und kommen darum zu dem Entschlusse, unser ganzes Vertrauen auf die Verheißung, die alles überragende, zu setzen. Es ist, um ein Gleichnis anzuwenden, geradeso, wie es in dieser Welt bei den Menschen zu sein pflegt, wo einer, mag er gleich in der elendesten Strauchwerkhütte wohnen, doch sich stolz gehabt, wenn er selbst ihr Eigner ist, wohingegen einer, der vielleicht in einem prächtigen Palaste von kostbarem Gestein aus und ein geht, sich doch immer klein und gedrückt fühlen wird, weil er sich eben nur ein Knecht darinnen weiß. Es ist, was unser Gefühl anlangt, etwas anderes, einem anderen untertan zu sein, ein anderes, andere sich unterstellt zu wissen. Nach diesem Gleichnisse wird man verstehen, wie ein Mensch, der seine religiöse Praxis gemäß der Lehre des Heiligen Pfades normiert, und ein Mensch, der die seinige durch die Lehre des Reinen Landes bestimmen läßt, hinsichtlich ihrer geistigen Gestimmtheit voneinander sich unterscheiden müssen.[2]) Wer also zum

[1]) Gemeint ist hier der historische Buddha.

[2]) Der Anhänger des Shōdō-mon wird, eben weil er auf sich selbst gestellt ist, sich immer stolz gehaben, wäre er auch noch so minderwertig. Der Gläubige des Jōdo-mon da-

Leben eingehen will, der sei sich ja klar darüber, wie viel oder wie wenig an ihm ist, und hüte sich vor falschem Dünkel!

Ja, was nichtswürdige Gesellen wir doch sind! Mit all unserem Dichten und Trachten sind wir nur die Feinde unseres eigenen künftigen Seins, und all unser Tun und Treiben, was ist es? Werke von dieser Welt. Gilt es Böses zu tun, so vergißt man darüber selbst auf Essen und Schlaf; soll man hingegen Gutes tun, so ist einem schon das bloße Aufstehen und Niedersitzen eine Last. Dieser schmählichen Fehlsamkeit ist man sich ja wohl von selbst bewußt, und es wird nicht erst des Beweises bedürfen, um einen zu der Einsicht kommen zu lassen, daß man in sich selber keine Macht hat, sich zu erlösen. Laufen wir ja doch im Gegenteil mit beschleunigten Schritten dem Flammenschlunde der Drei schlimmen Wege[1]) entgegen. Wie wollen wir sie doch ertragen, die ewige Strafpein der Vergeltung?

Nun aber muß auch, da Mida Nyorai, eben solch unwerte Kreaturen zu erretten, sein vorzeitliches Gelöbnis aufgerichtet, unsere Freude ganz grenzenlos sein, daß es unserem Mühen[2]) dieses einen Lebens hier gegeben sein soll, uns auf immer die Seligkeiten der neun Rangstufen zu gewinnen. Wie kritisch unsere Situation! Welch jammervollem Lose wären wir anheimgefallen, wär's uns nicht vergönnt gewesen, auf dieses vorzeitliche Gelöbnis zu stoßen! Wo der Feind unserer Seele, der uns im Rücken steht, keinen Augenblick von einem weichen will, da muß es einen mit besonders froher Zuversicht erfüllen, in dem vorzeitlichen Gelöbnisse einen Beistand sich zur Seite zu wissen.

Das ist es, was unter dem zweiten der drei Herzen zu verstehen ist.

Das sogenannte Herz hinwendenden Verlangens drittens bedeutet nichts anderes, als was schon dieser Name selbst besagt, nämlich daß wir den Wunsch haben sollen, gewißlich zum Leben einzugehen, indem wir unserem Buddhaanrufen die Richtung auf die Gefilde höchster Seligkeit geben.

Freilich, wenn man mit der Erklärung so in die Einzelheiten geht, so macht das die Sache möglicherweise so kompliziert, daß darüber das Wesentliche am Ende eher verdunkelt wird.

Indes was die drei Herzen im Grunde besagen wollen, ist jedenfalls nur dies: Sehet zu, daß ihr zum Leben eingeht, indem ihr recht auf das vorzeitliche Gelöbnis vertraut! Da also schließlich unter den sogenannten Drei Herzen nichts anderes zu verstehen ist als ein Herz, das sich auf das vorzeitliche Gelöbnis verläßt, so werden, wo auch nur der Sinn vorhanden ist, da man wünscht: Hilf, o Buddha! darin ganz von selbst schon die drei Herzen gegeben sein. Insofern nämlich: Wo sich jemandem aus seiner Erkenntnis heraus, daß für Kreaturen, die so elendiglich tief in der Sünde stecken, daß sie ohne Buddha unbedingt verloren wären, der Wunsch entringen kann: Herr, hilf! da ist eben damit auch schon der tiefe Glaube vorhanden. Von einem aufrichtigen Herzen

gegen, der weiß, daß er ganz auf Amidas Gnade angewiesen ist, wird immer demütig sein und sich frei von allem Selbstruhme halten.

[1]) Siehe S. 53, Anm. 2.

[2]) D. h. dem Namu Amida Butsu-Beten der Gläubigen.

aber spricht man, insofern in einem Herzen, das solchen Wunsch: Herr, hilf! hat, doch keinerlei Falsch vorhanden sein wird. Der Wunsch: Herr, hilf! selbst eben aber ist weiter nichts anderes als das Herz hinwendenden Verlangens.

Heruntergekommen wie wir nun einmal sind, sind wir auch geistig zu beschränkt, um all die Einzelheiten des vorzeitlichen Gelöbnisses denkend zu erfassen. Da ist, wozu wir uns innerlich noch aufzuschwingen vermögen, schließlich einzig der Wunsch: Herr, hilf! Da es nun aber auch niemanden geben dürfte, der nicht wenigstens zu solchem Wunsche sich aufzuraffen imstande wäre, so wird es auch jedermann möglich sein, das Leben zu gewinnen. Hiernach also braucht auch ein armes Maidlein, das nicht im mindesten versteht, was es mit den Drei Herzen auf sich hat, ob ihres Eingehens zum Leben nicht in Unruhe zu sein, und wird hinwiederum auch die ganze Sorge eines Mannes, der etwa über alle Details der Drei Herzen aufs beste unterrichtet wäre, so oft er den Namen Buddhas anruft, doch immer nur in diesem Herr, hilf! aufzugehen haben. Also daß es bei allen, die auf den Buddha Amida ihr Vertrauen setzend sich sehnen, zum Leben einzugehen, schließlich einunddieselbe Gemütsstimmung ist, zu der es in ihnen kommen muß, gleichviel ob sie nun gelehrt oder nicht gelehrt sind. Daher wird auch beides, sowohl dies, daß einer den meritorischen Akt des Buddhaanrufens aufbringt, wie dies, daß es ihm mit dem angestrebten Eingehen zum Leben wirklich gelingt, nicht höher an Wert stehen, ob er gleich ein Weiser wäre, noch niederer an Wert stehen, mag er gleich unwissend sein; vielmehr werden Weise und Toren ganz gleicherweise der Gnade teilhaftig, von Buddha eingeholt zu werden, und sollen Hoch wie Nieder zusammen den Blumenkelchsitz besteigen dürfen, darauf zu thronen.

Die Drei Herzen sind überhaupt nicht anzusehen als etwas, was man erst durch geistiges Sichanstrengen in sich zu schaffen hätte; vielmehr liegt die Sache so, daß man nur den Wunsch nach dem ewigen Leben in sich aufkeimen zu lassen braucht, und schon sind sie ganz von selbst in diesem Wunsch beschlossen. Und wenn es darum wohl vorkommt, daß einer, der weise ist, nicht zum Leben eingeht, hingegen einer, der unwissend ist, zum Leben gelangt, so liegt das beides weder an ihrem Wissen oder Nichtwissen, sondern vielmehr nur daran, daß der eine eben das Verlangen danach gehabt hat, der andere dagegen nicht.

Freilich, eben weil es so eine gar zu leichte Sache erscheinen will, ist man gemeiniglich eher geneigt, zu glauben, es könne auch gar nicht wahr sein; um etwas so Großes, wie es das Eingehen zum Leben ist, gewinnen zu wollen, müsse man vielmehr unbedingt auch im Besitze tiefer Weisheit und eines erleuchteten Sinnes sein, und nur dasjenige Buddhaanrufen, das aus einem solchen Sinne komme, könne darauf rechnen, bei Buddha Anklang zu finden, wohingegen ein bloßes Herr, hilf! von geringem Gewichte und, für sich allein genommen, jedenfalls als sehr unzulänglich erscheinen will.

Natürlich genug muß einem nun ja in der Tat ein solches Zweifeln erscheinen. Indes Midas vorzeitliches Gelöbnis ist von allem Anfang an eben für solche vermeint gewesen, die von Geburt an arm an Geist und die un-

wissend sind. Und wäre seine Verheißung wirklich so nur für die klugen und hochgelehrten Geister geschworen, wie könnte dann doch eigentlich die Rede sein von einer Huld, die keine Auslese unter den Menschen halte?

Und ferner, während man nach Ansicht der Lehre des Heiligen Pfades aus dem Kreislauf des Geborenwerdens und Wiedersterbens herauszukommen bestrebt sein muß, indem man höchstmögliche Weisheit zu erlangen sucht, verhält es sich nach Ansicht der Lehre des Reinen Landes im Gegenteile so, daß man, zum Leben einzukommen, vielmehr geradezu umkehren und wieder zum Unweisen werden muß.

Wie daher in der Doktrin, welche die Menschen anweist, vermittelst ihrer eigenen Kraft sich dem Leben und Tode zu entziehen, von ganz besonderer Wichtigkeit ein Geist sein muß, welchem Einsicht und Wissen eignet, so wird da, wo man auf die Kraft eines Helfers sich stützt, um durch seine Hilfe zum Leben einzukommen, vielmehr der bloße Wunsch „Herr, hilf!“ das Echte und Rechte sein.

Darum Hōnen Shōnins Mahnung,[1]) wer da Glauben habe an die Kraft der Anrufung des Namens Buddhas, der müsse, hätte er gleich sämtliche Lehren, die Shaka während seines ganzen Lebens verkündet, durchaus studiert, den Weisen ganz und gar ausziehend sich in eine Reihe stellen mit den unwissenden Bikuni und wie diese einfach von ganzem Herzen den Namen Buddhas anrufen.

Ein Gleichnis zu gebrauchen: Wie es einem, wäre er gleich noch so talentvoll und willenskräftig, übel anstünde, wollte er, darauf angewiesen, als Knecht eines andern sich durch die Welt zu schlagen, sich noch etwas auf sich selber einbilden, anstatt sich auf jenen seinen Herrn zu stützen, und wie dies erst recht der Fall sein würde bei einem Knechte, an dem etwa ganz und gar nichts wäre, — wie dagegen einem solchen, der, über seine eigene Minderwertigkeit sich selbst klar, es als dankenswerte Huld erachtet, daß für eine so unwerte Kreatur, wie er eine ist, überhaupt noch Gnade übrig sein soll, wie einem solchen, auch wenn er im Leichtsinn eine Verfehlung sich zu schulden kommen ließe, sein Herr seinen Fehltritt, wie abscheulich er auch wäre, vergeben wird, wenn er denselben aufrichtig bereut und ihn für seine Missetat um Verzeihung bittet: so eben verhält es sich auch mit der Menschheit dieser Zeit. Nämlich, steht es nun einmal so, daß ein Mensch bei aller seiner etwaigen Weisheit und Gelehrtheit doch unvermögend ist, durch diese seine eigene Kraft aus dem Kreislauf des Lebens und Sterbens herauszukommen, und daß er zu dem Ende vielmehr auf die Helferkraft des vorzeitlichen Gelöbnisses sein Vertrauen zu setzen hat, so sollte er auch, anstatt auf seinen nutzlosen Menschenwitz sich steifend sich noch so zu stellen, als wäre seiner eigenen Kraft etwas zuzutrauen, vielmehr vollen Ernst damit machen, ganz und gar nur in dem „Herr, hilf!“ aufzugehen. Und erst recht wird auch in Buddhas Herzen Verzeihung zu finden sein, wo ein Mensch, der, anstatt im Schmucke von Voll-

[1]) Siehe Hōnens Ichimai kishōmon.

kommenheiten wie Moralität und Meditation und Weisheit[1]) zu prangen, vielmehr von den Lastern Begierlichkeit, Zorn und Verblendung[2]) über und über bedeckt ist, eben darum in seinem Herzen auf ihn sein ganzes Vertrauen setzt.

Daher: indem jemand dem verzagten Gedanken in sich Raum gibt, wie es doch einem Toren, wie er einer ist, möglich sein sollte, gerettet zu werden, rückt er nur weiter von Buddha ab, während wer, gerade im Gedanken an die eigene Unwürdigkeit, in sich den Wunsch erstehen läßt: „Herr, hilf!“, eben damit dem Buddha näher rücken wird. Wir stehen dem vorzeitlichen Gelöbnisse nahe und wir sind ihm entrückt, je nachdem dies unser Herz sich demselben zuwendet oder sich von ihm abkehrt.[3])

Wenn Zendō Daishi sagt: „Der Ausdruck Namu besagt dasselbe wie Kimyō, ich nehme gläubig meine Zuflucht“, so meint er damit, Namu sei zu verstehen in dem Sinn der Worte „Herr, hilf!“. Und da nun eben in diesen Worten schon die Drei Herzen gegeben sind, heißt es bei ihm weiter: „dies hinwiederum bedeutet soviel wie hinwendendes Verlangen oder sehnsuchtsvolle Hinkehr“. Und sagt er: „Amida Butsu, das eben ist diese Übung, dadurch wir sicher zum Leben eingehen werden“, so weist er damit auf den heiligen Namen des vorzeitlichen Gelöbnisses hin, der unsere Hilfe sein soll. Ist dem aber also, so ist es, wenn man ein Namu Amida Butsu betet, genau dasselbe, wie wenn man die Worte „Hilf, o Buddha Amida!“ spricht. Dienen die Worte, welche man ausspricht, doch nur dazu, auszudrücken, was man in seinem Inneren fühlt, so ist es klar, daß auch in den Worten Namu Amida Butsu der Wunsch des Herzens „Hilf, Buddha Amida!“ schon enthalten ist. Daher heißt es auch: „Richtet einer seine Andacht in zehn Anrufungen auf Buddha, so sind darin zehn Wünsche und zehn Devotionsakte enthalten“. Und da er weiter sagt: „So also gewinnt man sicherlich den Eingang zum Leben“, soll uns das auch eine Sache sein, darauf wir bauen.

Nun aber[4]) gibt es unter den Gelehrten in unseren Tagen leider nicht wenige, die, um recht hervorzuheben, eine wie leichte Sache es ist, Objekt des vorzeitlichen Gelöbnisses zu werden, vor dem auch solche Sünder nicht verworfen sein sollen, geflissentlich behaupten, man brauche sich vor dem Sündigen nicht zu scheuen. Sicherlich ist das ja von ihnen selbst nicht so gemeint, als wollten sie das Sündigen als etwas Gutes hinstellen. Indes beschränktere Geister können so etwas doch fälschlich aus solcher Rede heraushören. Und so nehmen denn auch neuerdings, was sehr zu beklagen ist, verkehrte An-

[1]) Jap. *kai, jō, e* (Sanskr. shīla, dhyāna, prajnā).

[2]) Begierde (Sanskr. lobha), Haß (dvesha) und Unwissenheit (moha) werden oft zusammengefaßt als die drei Gifte (*sandoku*).

[3]) Dieser Satz ist offenbar die Wiedergabe eines solchen von Hōnen, in dessen Jōdo-shū ryakushō man liest: „Das Eingehen zum Leben ist eine Sache, die einem gewiß oder ungewiß wird, je nachdem man sie für das eine oder für das andere ansieht“.

[4]) Nachdem bisher erklärt wurde, was unter den „Drei Herzen“ zu verstehen ist, geht der Autor von hier ab daran, die Mißverständnisse abzuwehren, die sich an die Lehre hängen können.

schauungen mehr und mehr überhand.[1]) Nun aber wird es doch in der Regel so sein, daß, wer vor dem Sündigen nicht auf der Hut ist, auch gar nicht weiß, daß er böse ist; und vergißt einer, daß es schlimm um ihn steht, so wird er auch des Sinnes ermangeln, der ihn wünschen ließe: „Herr, hilf!" Eben um solches Verlangen nach Hilfe in uns zu beleben, sollten wir uns ganz besonders vor allem sündigen Tun fürchten. Wer in dem Hochgefühle, in das vorzeitliche Gelöbnis eingeschlossen zu sein, etwa meinen wollte, es darum mit dem Sündigen leicht nehmen zu dürfen, der mag zunächst ja scheinbar noch das rechte Vertrauen haben, mit der Zeit aber wird ihm selbst das Herz ersterben, aus dem der Wunsch „Herr, hilf!" hervorquillt. Da gilt es also wohl auf der Hut zu sein.[2])

Ein Zweifel ferner, in den zu fallen dem Menschen immer nahe liegen wird, ist der, daß einer denkt: möge allerdings Klugheit und Wissen nicht gerade erforderlich sein, so müßte doch der Wunsch: „Herr. hilf!", solle er vermögend sein, uns das Eingehen zum Leben zu gewährleisten, wirklich ein tiefinnerlicher sein; da nun aber unser Sehnen keineswegs ein so tiefgründiges, sondern immer nur oberflächlicher Art sei, so könne es in uns gar nicht zu der Gewißheit kommen, daß wir wirklich zum Leben eingehen werden; und man wisse doch eigentlich nicht, ob selbst Buddha seinem Eidschwur solche weite Ausdehnung hat geben wollen, daß wir nicht verworfen werden sollten, auch wenn das Verlangen unseres Herzens ein dermaßen schwaches ist.

Solche Zweifel sind ja nun zwar nicht durchaus verwerflich. Und doch, warum ihnen eigentlich Raum in uns geben, wo doch des Buddha Urverheißung ein Schwur ist, daß eben selbst solche nicht von ihm verworfen sein sollten? Mag's gleich noch so sehr bei uns menscheln, was tut das irgend zur Sache? Ist es schließlich doch Buddhas Kraft, dadurch wir wiedergeboren werden, nun, so mag es um unser eigenes Vermögen noch so armselig bestellt sein, es braucht uns nichts auszumachen. Ist auf die Kraft des Vorsatzes Buddhas besserer

[1]) Ein Kommentar zitiert hier als Beispiel aus der Predigt eines Priesters der Jōdo-shū den libertinistischen Satz: „Jedermann sündige nur weidlich drauf los, soviel er immer vermag! Das Verdienst des Namens Midas ist ja doch stärker als alle die Sünden, die er je begehen kann, zusammen".

[2]) Zwei Nonnen des Tempels Tennōji gingen einst an das Meeresgestade. Als sich dort die eine damit vergnügte, kleine Schaltierchen mit Steinen totzuwerfen, machte ihr die andere den Vorhalt: Wie kannst du dich so versündigen? Jene aber gab zurück: Und wie kannst du so törlich fragen? Hast du denn kein Vertrauen zu Midas vorzeitlicher Verheißung? Und sie fuhr fort, die Tierchen zu erschlagen. Ein Priester, Ryōju, aber, der nachher sah, was sie getan, schrieb daraufhin: „Es ist doch jammerschade, daß diese Schaltierchen ihr Leben verloren und diese Nonne zur Hölle fahren wird".

Ein Jesuit, P. Fr. Cabral, schreibt in einem Briefe vom 31. Mai 1574 aus Japan, indem er auf die Sekte zu sprechen kommt, die dem Volke beibringe, daß es zu seiner Seligkeit nichts weiter als des Anrufens des Namens Amidas brauche: „Und so wälzen sie sich zügellos in allen Sünden und Greueln der Welt herum, indem sie sagen: sich mittelst der guten Werke selig machen wollen, sei eine Beleidigung des Amida, der durch die Buße, die er für das menschliche Geschlecht getan hat, so viel verdient hat, daß sie keiner Genugtuung mehr bedürfen, sie mögen noch so große Lastertaten begehen".

Verlaß als auf die Stärke unseres eigenen Herzensplanens und man will trotzdem bangen, wie bei der Lauheit unseres Wollens selbst Buddha imstande sein sollte, uns zu helfen, so heißt das die Kraft seiner Verheißung mißachten. Nein, eben weil unser eigenes Vermögen so schwach ist, sollten wir nur umsomehr uns angelegen sein lassen, uns ganz auf Buddhas Kraft zu stützen.

Und ferner, unser Herzensverlangen mag noch so schwach sein, es braucht uns kein Zweifel, wir könnten darum verworfen werden, anzufechten, darum nicht, weil ja doch schon gleich damals, als darüber zuerst Bestimmung getroffen wurde, welcher Art Menschen für die Rettung in Betracht kommen sollten, ausdrücklich selbst diejenigen, die sich der fünf schweren Vergehungen schuldig machten, also die allergrößten Sünder, einbezogen wurden, und weil schon gleich damals, als die Art der erforderlichen religiösen Übung ausbedungen wurde, selbst ein einmaliges Anrufen, also das denkbar Geringste, als ausreichend bezeichnet worden ist. Wie sollte da, was die Beschaffenheit der Herzen anlangt, nicht auch das denkbar schwächste Herzensverlangen einbezogen worden sein? Ist es ja doch wohl die Regel, daß, wo einer tief in Sünde steckt, dementsprechend auch sein Geist unwissend sein wird, und daß, wo es um jemandes Frömmigkeitsübungen dürftig bestellt ist, natürlich auch sein Wollen nicht eben tiefer Art sein wird. Und lautete in dem urzeitlichen Gelöbnis, mit dem es auf die Rettung derer abgesehen ist, um die es sowohl in Hinsicht auf ihre individuelle Beschaffenheit, wie auf ihre Frömmigkeitsbetätigung übel bestellt ist, nun doch der Schwur dahin, daß dabei ihr innerer Sinn tief sein müsse, so wäre das, man könnte es nicht wohl anders bezeichnen, recht eigentlich eine Verunstaltung der Urverheißung. Nein, eine derartige Ungeschicklichkeit konnte nicht gut unterlaufen, wo so fünf ganze Kalpas hindurch alles Nachdenken weisheitsvoll aufgeboten wurde.

Aus solcher Überlegung heraus muß man wohl erkennen: mag das Herzensverlangen so oberflächlich sein wie nur immer, es gebricht einem deswegen doch an keinerlei Vorbedingung zum Eingehen ins Leben, wofern man nur ohne Lug denkt: „Herr, hilf!“. Daß wir, die wir bislang gewesen

„Umtreibend im Samsāra-Meer
Ohn Ende viel Äonen her“ —

und dies nicht darum, weil es etwa überhaupt schwierig wäre, aus dem Samsārazwang herauszukommen, sondern wegen der Schwierigkeit, den Entschluß dazu zu fassen, — daß wir, sage ich, jetzt, nachdem wir der Urverheißung Midas begegnet, imstande sind, unser Ziel, das Einkommen zum Leben, zu erreichen, ohne daß wir zu dem Behufe mehr zu tun hätten, als bloß den Sinn zu erwecken, der da flehen läßt: „Herr, hilf!“ — ganz und gar nur seiner, des Buddha Macht allein ist's zuzuschreiben. O, ich bin so glücklich, daß es mir vergönnt ward, als Vergeltung für mein vergangen Tun eine Lehre wie diese hören zu dürfen!“

Und er war sichtlich bewegt und vergoß Tränen, beides, des Schmerzes und der Freude, bei dem Gedanken an die von ihm in früheren Leben gesetzten Ursachen.

[Vierter Dialog.][1])

Der Novize fragte wieder und sprach: „Du hast davon gesprochen, daß, wer auch nur zehn-, ja selbst nur ein einzigesmal eine Anrufung laut werden lasse, nicht werde verworfen werden, sondern gewißlich zum Leben eingehen solle, da schon in der Urverheißung geschworen sei: „wär's etwan ein zehendmal". Das ist ja nun ganz dazu angetan, einen wie nur etwas mit getroster Zuversicht zu füllen. Trotzdem will es mir aber noch nicht ganz in den Sinn, daß so ein bißchen Anrufen des Namens Buddhas wirklich vermögend sein soll, das Karma zu sicherem Eingehen zum Leben abzugeben, und dann, ein Anrufen Buddhas, das aus meinem Munde geht, während ich gleichzeitig arge Gedanken[2]) in meinem Inneren auftauchen lasse, will mir wohl scheinen, könne schon gar nicht als wirksames gerechnet werden. Wie verhält es sich damit?"

Der alte Priester sprach: „Das sind so Zweifel, die nicht dir allein nur kommen: dergleichen Bedenken liegen schließlich jedem nahe. Daß sich solche halbweise Gedanken erheben können, das hat seinen Grund eben darin, daß man sich über das eigentliche Wesen des urzeitlichen Gelöbnisses noch nicht recht klar geworden ist. Wie sollte es uns denn überhaupt mit dem Einkommen zum Leben nicht glücken können, wo doch Buddha schon in seinem Gelöbnis, das unmöglich lügen kann, zugeschworen, dazutun zu wollen, daß wiedergeboren werde, wer ihn auch nur ein- bis zehnmal anrufe? Nur daß wir dazu eben auf die Urverheißung trauend seinen heiligen Namen mit dem Munde anrufen müssen. Daher Hōnen Shōnins Ausspruch, niemand solle sich Gedanken darüber machen, ob seine Verkehrtheiten feinerer oder gröberer Art seien, noch auch meinen, ein Redens machen zu müssen von der größeren oder geringeren Schwere seines Sündenkarmas, vielmehr solle man einfach denken, daß einem das Eingehen zum Leben sichergestellt ist, alsbald man den Mund aufgetan zu beten Namu Amida Butsu. Dies darum, weil die Verheißung einfach alle Fälle vorgesehen hat. Wäre da jemand, der, von dem Wunsche beseelt, zum Leben einzugehen, auch nur zu einmaligem Namu Amida Butsu die Stimme erhöbe, er findet Bergung in der Urverheißung, sofern darin geschworen ist, daß gewißlich wiedergeboren werden solle, wer auch nur eine Anrufung laut werden lasse. Und täte einer den Mund auf zu zehnmaligem Anrufen, er findet Bergung in der Verheißung, sofern sie ja besagt „die, wär's etwan ein zehendmal, ihre Andacht auf mich richten werden". Und betete einer sein ganzes Leben lang fort ohne Unterlaß, er findet Bergung in der Verheißung, die auch solchem lebenslänglichen Anrufen gilt. Darum ob wir gleich anriefen, ohne selbst die Zahl unserer Anrufungen zu merken, Buddha wird auch nicht einen unserer Laute überhören; alle hat er einbezogen in seinem vorzeitlichen Gelöbnis: „Nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn

[1]) Nachdem bisher die rechte seelische Verfassung des Gläubigen beschrieben wurde, schreitet die Untersuchung weiter zur Besprechung der rechten religiösen Praxis, der Andachtsübung.

[2]) Jap. *mō-nen.*

sie nicht geboren würden“. Und da so Buddhas Kraft uns Schutz und Schirm ist, so brauchen wir weder zu fürchten, daß wir eine Beute der sechs Sinnesobjekte, dieser Diebe, noch daß wir ein Raub des Feuers der Drei Gifte[1]) werden. Jedwedes Anrufen Buddhas, von einem auch nur einmaligen Gebetsseufzer angefangen bis zu dem durch das ganze Leben fortgesetzten, wird gleicherweise die karmatische Ursache sein können, die das Eingehen zum Leben sicherstellt. Das dürfte gemeint sein, wenn im Kommentar[2]) gesagt wird: „Wir nennen's wahres, sicheres Karma, weil es ein Trauen ist auf den Eidschwur Buddhas“.

Es ist also ein treffender Ausspruch:[3]) „Man denke einfach, daß einem das Eingehen zum Leben sichergestellt ist, alsbald man den Mund zum Gebete aufgetan“. Wie könnte es da ein sichereres Bürgschaftszeichen dafür geben, daß man zum Leben einkommt, als die Stimme unseres Rufens Namu Amida Butsu? ein Bürgschaftszeichen, sicherer als der wunderbare Duft des Weihrauchs und sicherer als die Purpurwolken.[4]) Daß man sich denn nimmer von irgendwelchem Zweifel anfechten lasse, sich vielmehr nur, aufrichtigen Herzens den Namen Buddhas anrufend, ganz und gar der Urverheißung anvertraue! Und kommt dann das Ende unseres Lebens, gewißlich wird Buddha uns Heimzahlung leisten.[5]) Sehen wir jeden Augenblick unseres Lebens an, als wäre er unser letzter, und demgemäß auch jede unserer täglichen Anrufungen Buddhas, als wäre sie die unserer Todesstunde, so wird Buddha dafür sorgen, daß es auch unserem zehnmaligen Anrufen in der Stunde unseres Absterbens nicht fehlen kann.

Da wir denn so an Buddha, der, teilnahmsvollen Eltern gleich, allezeit schirmend hinter uns steht, einen freundlichen Rückhalt haben, brauchen wir nur alles und jedes ihm vertrauensvoll anheimzustellen und einfach zu rufen Namu Amida Butsu. „Die Stimme, damit man den Namen Buddhas anruft,“ heißt es auch in der Kommentarschrift, „ist geradeso wie die Stimme des Schreiens eines Kindleins.“

So ein kleines Wesen, das noch zum Gebrauche von Hand und Fuß nicht geschickt ist und noch nicht sprechen kann, hat, mag es nun Hunger haben oder mag es frieren, keine andere Möglichkeit, als sehnsüchtig nach seiner Mutter zu schreien. Und hört die Mutter seine Stimme, sicherlich eilt sie ihm zu Hilfe. Merkt sie, daß es Hunger hat, so öffnet sie die Brust und läßt es die Muttermilch saugen; merkt sie, daß es friert, so birgt sie es in ihrem Busen, sein Körperchen zu wärmen. Einzig der Mutter Beistand ist es denn, der den Hunger stillt und dem Frieren abhilft, und alles, was das Kind dabei zu tun hat, ist nur sein kläglich Schreien.

---

[1]) Jap. *sandoku*; siehe S. 65, Anm. 2.

[2]) In Zendōs Sanzengi.

[3]) Wiederholung des eben schon zitierten Wortes von Hōnen Shōnen.

[4]) Wenn Amida einen gläubig Sterbenden einholt, kommt er ihm auf Purpurwolken entgegen, die Luft mit mystischem Weihrauchduft erfüllend.

[5]) Nämlich: indem er uns mit einem Lotusblumensitz in seinem Himmel begnadet.

So auch mit uns. Ja, wir sind, wie wir nun einmal sind, wohl tappiger noch als so ein kleines Wesen. Unser Geist, wie so gänzlich bar der Weisheit! Und unsere Glieder, wie so untüchtig, zu tun mit Fleiß, was uns zu tun gebührte! Auch uns bleibt, da uns doch diese vergängliche Welt nicht gefallen kann und da wir von Trauer erfüllt sind ob unseres langen Irrewanderns, nichts anderes übrig, als in sehnsuchtsvoller Ausschau nach Buddha zu rufen: „Hilf uns, wir bitten dich, Namu Amida Butsu!“ Und vernimmt nun Buddha unsere Stimme, wie sollte er innerlich ruhig bleiben können, er, mit seinem Erbarmen gegen alle, so tief und innig, als gälte es einem eingeborenen Sohn?[1]) So aber ist es auch seine Macht allein, durch die wir aus diesem Lande der Unreinheit herausgehoben und in das Reine Land geboren werden, und alles, was wir uns haben angelegen sein zu lassen, ist einzig dies, daß wir seinen heiligen Namen laut werden lassen mit dem Wunsche: Herr, hilf!, worauf er sich allsofort aufmachen will, der Stimme des Rufens nachzugehen.

Erbarmt er sich aber also über uns, wie sich ein Vater oder eine Mutter erbarmen über ihre Kinder, so sollten nun auch wir, unserem Rufen nicht minder vertrauend wie ein kleines Kindlein, das nach der Mutter schreit, einfach festiglich uns versehen, daß er kommen wird, uns zu sich einzuholen. So laß dir nur ja von deinem eigenen Herzen nichts vorreden, was dir Zweifel bezüglich deines Eingehens zum Leben erwecken könnte!

Und sodann, wären es der argen Gedanken gleich noch so viele, die in uns aufsteigen, dieweil wir beten, unser Namu Amida Butsu-Rufen wird darum doch ein sicheres Karma des Lebens bleiben. Ist es doch auch von Buddha schon von Anfang an gar nicht anders erwartet worden, als daß es Kreaturen, die so tief in Sünden stecken und so schwer von Schuld beladen sind, nicht wohl möglich sein werde, dem Aufsteigen arger Gedanken Einhalt zu tun. Und ward nun sein urzeitliches Gelöbnis von ihm getan, indem er sich eben dessen dabei allbereits vorausversah, so kann es nun doch gewißlich nicht an dem sein, daß er am Ende von einem unreinen Anrufen seines Namens sich abwenden wollte. Daher ja auch zu lesen steht:

„Auf dem weißen Pfade des Weges der Mitte
Hin über die Wellen gefördert die Schritte!“[2])

Zudem ist es doch wohl bei jedem Beter so, daß er, wenn er die Andachtsverrichtung des betreffenden Tages aufnimmt, im Anfang wenigstens jedenfalls in dem Wunsche, daß er doch zum Leben eingehen möchte, zu beten

[1]) Jap. *isshi.*

[2]) Reminiszenz an ein Gleichnis, das sich in Zendōs Kommentar zum Amitāyurdhyāna-Sutra findet. Shān-tāo vergleicht dort die beiden Laster Habgier und Haß mit zwei Strömen, einem Strom von Wasser und einem Strom von Feuerflammen. Zwischen beiden zieht schmal, kaum sichtbar, ein weißer Pfad sich hin, der zum seligen Leben in Amidas Reinem Lande führt: das Sehnen nach dem Himmel. Auf diesem Pfade soll der Gläubige über die Wellen des Samsāra-Meeres weg geradeswegs dem Reinen Lande Buddhas entgegenschreiten, ohne sich bangen zu lassen vor den beiden Strömen, die zu seiner Rechten und zu seiner Linken dräuen. Das Gleichnis Zendōs findet der Leser zusammen mit einer Auslegung desselben in der zweiten der hier in Übersetzung mitgeteilten Schriften Kōas, in deren viertem Dialoge.

anhebt. Darum aber nun ist jedem einzelnen Namu Amida Butsu, das dem zuerst gesprochenen folgt, die Richtung nach dem urzeitlichen Gelöbnis gegeben und haftet also jeder seiner Anrufungen gewissermaßen etwas von dem am Anfang der Andacht wirklich vorhanden gewesenen Herzensernste an. Unterlaufen da gleich solche Buddhaanrufungen mit, die ohne rechte Andacht ausgesprochen werden und darum eigentlich nicht mitzählen, am Ende werden, weil doch am Anfang ein Gedanke stand, der nach den Gefilden der höchsten Seligkeit gekehrt war, sicher auch sie mit zuhaufe gesammelt werden.[1]) Und alsdann werden die argen Gedanken von selbst ausgeschieden werden, und alle Buddhaanrufungen, so von unreinen Beimischungen geläutert, werden Annahme finden, also daß schließlich doch eine jede zu einer karmatischen Ursache sonder Makel werden wird. Und darum nur immer angerufen, wär's gleich der Fall, daß es nur mit dem Munde allein geschieht! In der Stunde unseres Abscheidens, wenn wir uns nach dem Reinen Lande wenden, wird es schon dahin kommen, daß unser Anrufen des Namens Buddhas mit dem rechten Herzensverlangen in eins zusammenfließt, also daß wir, wäre es gleich mit argen Gedanken gesellt, nimmer zu fürchten brauchen, es könnte schließlich doch für nichts gewesen sein. Das eben wird gemeint sein mit der Mahnung, daß man der beiden Ströme, des Stroms von Wasser und des Stroms von Feuer, nicht achten solle.

Und weiter, wäre es etwa einmal, indem arge Gedanken sich in dir erheben, der Fall, daß es dir innerlich zuwider würde, so in einem fort tausendmal, zehntausendmal anrufen zu sollen, so sieh lieber immer zu, daß du es wenigstens zu einem nur ein- oder zehnmaligen Anrufen bringst, und es wird dann für andere Gedanken sicherlich gar kein Raum mehr in dir sein. Will man über einen Bach hinüber, so wird man nicht darauf warten, daß etwa einmal der Wasserzustrom aussetzt; man setzt vielmehr einfach den Fuß auf die Strömung, und das Wasser darunter ist gestaut. So ist es auch hier mit uns: wie tief auch die Ströme der Begierlichkeit und des Hasses sind, und setzt gleich der Zustrom verkehrter Gedanken nimmer aus, — während wir unser Namu Amida Butsu sprechen, wird es ganz von selbst geschehen, daß die argen Gedanken, von unserem Rufen gleichsam unter den Fuß getreten, weichen müssen. So wird das Anrufen des Namens Buddhas den argen Gedanken in uns den Weg verbauen, anstatt selbst von ihnen beeinträchtigt zu werden. Die argen Gedanken abtun zu wollen ist ein vergebliches Bemühen,

[1]) Bei diesem Gedanken scheint dem Autor eine Stelle vorgeschwebt zu haben, die sich in Genshins (gest. 1017) Ōjō yō-shū findet. Genshin (oder Eshin), der, obwohl ein Priester der Tendai-Sekte, als Autor dieses Werkes, einer Zusammenfassung des Wichtigsten über das Eingehen zum Leben in Sukhāvatī, der Jōdo-shu als einer ihrer Patriarchen gilt, sagt: „Hat jemand, dieweil er mit dem Munde anruft, ernstlich den Vorsatz gefaßt: Ich will nichts mehr um meines leiblichen Lebens willen tun, sondern fortab nur mehr auf das Reine Land meinen Sinn richten, so wird all sein Tun darnach, gleichviel, es sei erleuchtet oder unerleuchtet, ganz von selbst der Erleuchtung sich zuwenden, geradeso wie, wenn einer einen Graben macht, alle Gewässer in der Nähe von selbst diesem Graben zufließen und alle zusammen in den Ozean mitgenommen werden“.

wie sehr man auch darauf aus wäre. So besteht die rechte Taktik darin, daß man sie aufsteigen läßt, wie sie eben aufsteigen, und, ohne ihrer irgend zu achten, sich einfach an das Beten macht.

Sagt jemand, er könne den Namen Buddhas nicht anrufen, da ihm seine sonstigen Beschäftigungen die Zeit dazu nicht lassen, so ist das jedenfalls nichts als eine bloße Ausrede, während es in Wirklichkeit so steht, daß ihm eben der Sinn nicht nach dem ewigen Leben steht. Denn, wie gesagt, es bedarf durchaus nicht eines tausend- oder zehntausendmaligen Wiederholens der Anrufung, damit diese vermögend wäre, einem das Eingehen zum Leben zu wirken: auch ein nur einmaliges oder zehnmaliges Anrufen wird von der Urverheißung nicht verschmäht. Es kommt nicht darauf an, daß man zum Rosenkranz greift. Nein, die Hauptsache ist nur, daß man überhaupt anruft. Daher es auch bei Rakuten[1]) heißt: „Ob du nun aufstehst, — Omito![2]) Ob du dich niedersetzest, — Omito! Und wär's gleich noch so flüchtig hingesprochen, kein Omito wird dir verloren sein". Das also ist eine Wahrheit, die schon die alten Weisen dargetan, und nicht ein neues Fündlein, das man etwa jetzt erst ausgeheckt.

Mit Recht heißt es: „Sünden, und wären sie so schwer, daß sie dem Sünder für achtzigmalhundert Millionen Kalpas immer neues Geborenwerden und Wiedersterbenmüssen zur Folge haben müßten, sie werden ausgetilgt durch eine einzige Anrufung".

Nun aber möchte es sein, daß jemand, wenn er nun hört, wie so selbst ein einziges Anrufen schon nicht ungenügend zum ewigen Leben sein soll, etwa sagt, dann sei ein Wiederholen der Andachtsverrichtung auch ganz und gar nicht nötig. Wer sich aber so etwas einfallen ließe, der hätte die Urverheißung doch auch wieder falsch verstanden. Hōnen Shōnin hat gelehrt:[3]) „Was den Glauben anlangt, so haltet fest daran, daß schon eine einzige Anrufung wirksam ist, seid aber dabei doch fleißig, recht oft anzurufen! Vermöge einer einzigen Anrufung schon sollen wir wiedergeboren werden: wie viel mehr nicht erst durch der Anrufungen Menge!" Wenn es da heißt, selbst ein einmaliges Anrufen schon werde uns zum Leben helfen, so will das sagen, welcher Art der rechte Glaube an das vorzeitliche Gelöbnis ist; und wenn es heißt, man solle fleißig sein, recht oft anzurufen, so ist das als Mahnung an uns vermeint, in unserer Andachtspflege nicht laß zu werden. Wollte jemand, weil er das Vertrauen hat, daß schon einer einzigen Anrufung das Eingehen zum Leben sicher ist, sich faul im Anrufen zeigen, so hieße das dem Sichauswirken des Glaubens wehren; und wollte einer darum, weil gemahnt wird, man solle fleißig sein, recht oft anzurufen, den Wert einer einzigen Anrufung geringschätzen, so hieße das den Glauben verkümmern, der sich im Anrufen des Namens Buddhas bekundet. So wenig wir unseres künftigen Heiles wegen irgend in Unruhe zu

[1]) Rakuten, gewöhnlicher Haku-Rakuten, ist die sino-japanische Aussprache für den chinesischen Namen Lo-t'ien oder Po Lo-t'ien; dies aber ist der Beiname des chinesischen Dichters und Essayisten Po Chü-i (762—846 n. Chr.).

[2]) Omito ist die chinesische Aussprache des Namens Amitābha.

[3]) Siehe seinen Brief an Kuroda no Shōnin.

sein brauchen, wir sollen darum doch, soviel es uns nur immer möglich ist, Fleiß anwenden, rechte Andacht zu üben. Daß schon einer einzigen Anrufung so wunderbare Kraft innewohnt, daß sie uns des Eingehens zum Leben versichert, eben das soll uns nur immer mehr ein Antrieb werden, mit allem Eifer anzurufen ohne Unterlaß.

Mit dieser Mahnung zu anhaltendem Eifer im Gebet will nun aber keineswegs eine feste Vorschrift bezüglich der Zahl der Anrufungen, die etwa nötig seien, gegeben sein. Es will damit nur gesagt sein, daß ein jeder hierin eben leistet, soviel er für seine Person zu leisten vermag. Da mag einer sein, der imstande ist, täglich einhundertmal anzurufen, und wieder ein anderer, der es auf tausend Anrufungen bringt, und wieder andere, die, je nach ihrer Fähigkeit, gar auf 30 000 oder 60 000 [1]) kommen. Wer da als Laie haust, der tue Fleiß, soviel ihm das inmitten seiner Verstricktheit in das Weltgetriebe möglich ist. Wer ein Dasein als Priester in der Hauslosigkeit führt, der wende solchen Fleiß an in seinem geruhigeren und stilleren Leben, soviel er allda vermag. Und wiederum, ist jemand, der zuweilen, wenn er gerade von sonstiger Beschäftigung frei ist, sich zwar vornimmt, nicht laß zu sein, dann aber doch, träge veranlagt, wie er, ein schwacher Mensch, eben ist, seiner löblichen Absicht wieder uneingedenk wird, nun, der halte in seinem Eifer wenigstens soweit an, als ihm die Erinnerung an seinen Vorsatz bleibt! Kurz, je nach dem Menschen wird sich das eben verschieden machen. Von Uniformität kann da gar keine Rede sein. Entsprechend seiner individuellen Veranlagung wird der eine viel, der andere weniger Eifer in seinen Andachtsverrichtungen an den Tag legen: das mag der Einzelne mit sich selbst abmachen; nur daß ein jeder eben sein Mögliches tue und sich bei seinem Streben frei von aller Unwahrheit halte! Heißt es ja doch: „Gleichviel, wir gehen oder stehen oder sitzen oder liegen! nichts auch verschlägt so Zeit wie Ort, noch alles Drum und Dran“.[2]) Hienach also kommt es nur darauf an, daß wir, wir mögen stehen oder sitzen, wir mögen uns aufrichten oder niederlegen, anrufen, ohne daß wir hinsichtlich der Stunde oder des Platzes irgend wählerisch zu sein und ohne daß uns die jeweiligen Umstände etwas auszumachen brauchen.

Beim Anrufen des Namens Buddhas gibt es keine sogenannte Ungebührlichkeit. Der wahre Respekt liegt da nur darin, daß man nach besten Kräften anruft. Nimm mich selbst: von Haus aus schon phlegmatisch veranlagt, dazu aber jetzt auch noch vom Alter geschwächt und durch Krankheit mitgenommen, bringe ich es kaum mehr fertig, auch nur für eine kleine Weile aufrecht zu sitzen, geschweige eine anstandsvolle Haltung einzunehmen. Wo sonst dürfte man sich wohl solche Freiheiten nehmen, wie sie die Doktrin des Reinen Landes zuläßt?

---

[1]) 60 000 Mal soll z. B. der Stifter der Jōdo-shū täglich sein Namu Amida Butsu wiederholt haben. Vor ihm schon übte die gleiche Praxis der Priester Ryōnin (1072—1132), der Begründer der Yūzū-nembutsu-shū, der Vorläuferin der Jōdo-Sekte. Von dem chinesischen Patriarchen Dōshaku (Tāo-cho) wird berichtet, daß er täglich 70 000 Anrufungen zu absolvieren sich zur Regel gemacht.

[2]) Worte des schon genannten Patriarchen Genshin.

Gerade wenn man sich das recht vergegenwärtigt, muß einem Dankbarkeit gegen die urzeitliche Verheißung aufsteigen und muß es einem lebhaft zum Bewußtsein kommen, was es doch Köstliches ist um die Anrufung des Namens Buddhas. Gleichwohl nun aber wäre es auch wieder falsch, zu meinen, man dürfe sich ganz und gar gehen lassen, und niederträchtig wäre es jedenfalls gehandelt, wollte einer darum, weil es doch so leicht ist, zum Leben einzugehen, etwa ungescheut darauflos sündigen".[1])

Das war nun wohl leichtverständlich genug gesprochen.[2])

[Fünfter Dialog.]

Der junge Priester fragte wieder und sprach: „Ich habe ganz wohl verstanden, daß, wie da in dem vorzeitlichen Gelöbnisse die Fähigkeiten benannt werden, die als Erlösungsobjekte in Betracht kommen sollen, und die Herzensdisposition, welche die Voraussetzung solcher Erlösung bildet, sowie das äußere Tun, dessen sich die zu Rettenden zu befleißigen haben, bezeichnet wird, alles und jedes gerade für unwerte Kreaturen unseresgleichen eingerichtet ist, ohne daß irgendwelche besondere Subtilitäten dahinter zu suchen wären. Daß wir, so wie wir sind, zum Leben einkommen, das, sagst du, ist darum der Fall, weil wir uns auf die Kraft der Verheißung Buddhas stützen, der da den Schwur getan: ‚Nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn sie nicht geboren würden'. Aber leuchtet es mir gleich ein, daß damit in der Tat der wahre Sachverhalt bezeichnet sein muß, so ganz ist mir die Sache darum doch noch nicht geklärt".

Der alte Priester erwiderte ihm: „Ja, so ungefähr ergeht es allen Menschen. So geläufig schließlich aller Ohren dies ist, daß, wenn wir Kreaturen gemeinen Schlages zum Leben eingehen, dies darum geschieht, weil wir auf das vorzeitliche Gelöbnis uns stützen, so wenige sind sich wirklich klar darüber, was es denn nun eigentlich bedeutet, sich auf dies Gelöbnis stützen. Aber während es den Menschen, wie sie nun einmal der Aufrichtigkeit ermangeln, gemeinhin schon genug ist, wenn sie nur den Schein haben, als wüßten sie um eine Sache, und sie gar nicht darauf aus sind, dieser Sache durch weiteres Nachforschen wirklich auf den Grund zu kommen, fragst du angelegentlich weiter. Das verrät, daß es dir innerlichst Ernst ist mit dem Verlangen, zum Leben einzugehen. Und so will ich dir denn auch alles so genau wie möglich auseinandersetzen.

Zunächst einmal: „Nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn sie nicht geboren würden". Diese Worte drücken den Wunsch

[1]) Ähnlich äußert sich einmal ein anderer berühmter japanischer Priester, Gedatsu Shōnin: „Erwartet einer für sich das ewige Leben und strebt gleichwohl nicht danach, wann soll dann dieses ewige Leben für ihn verwirklicht werden? Und was kann ihm die Trägheit seiner Natur zuwege bringen? Hält er sich selbst für einen der Unwissendsten, wohl, so habe er acht auf seine Unwissenheit! Will er seiner Trägheit die Schuld beimessen, warum doch wehrt er nicht dieser Trägheit?"

[2]) Hier schließt das zweite Heft des japanischen Originals ab.

aus: mag einer gleich noch so eine unwerte Kreatur sein, ich will doch machen, daß er gewißlich in mein Land wiedergeboren wird, wenn er betet Namu Amida Butsu, und ich will selber nicht zum Buddha werden, wenn die Kraft dieses meines Herzensvorsatzes etwa nichts vermöchte und einer also nicht wiedergeboren würde. Man spricht da von einem Wunsche,[1]) insofern es ihm darum zu tun ist, daß ein jeder, wie jämmerlich es auch mit ihm bestellt wäre, wenn er den Namen Buddhas anruft, sicher wiedergeboren werde; und man spricht von einem Gelöbnis,[2]) sofern er den Eidschwur tut, selber nicht zum Buddha werden zu wollen, wenn sie nicht wiedergeboren werden sollten. Dieser durch ein Gelübde versiegelte Wunsch[3]) nun eben ist die Urverheißung, welche, so ein Großes, wie es doch die vollkommene Erleuchtung ist, als Pfand aufs Spiel setzend, Mida Nyorai einst, zur Zeit, da er noch nicht zum Buddha geworden war, sondern noch der Biku Hōzō hieß, geschworen hat, geschworen aus seiner Barmherzigkeit heraus, die gleicherweise über alle lebenden Wesen ohne Unterschied sich erbarmte, dermaßen erbarmte, daß er in seinem Mitleid für die anderen seine eigene Person einsetzte: Wenn die lebenden Wesen also, wie es mein Wunsch ist, wiedergeboren werden, so will auch ich zum Buddha werden; würde es ihnen dagegen nicht möglich sein, also wiedergeboren zu werden, so will ich nur gleich lieber selber auch mit ihnen untergehen. Nimmer soll es mir in den Sinn kommen, unter Preisgabe der lebenden Wesen für meine Person allein zum Buddha zu werden! Wenn nur sie, die lebenden Wesen errettet werden,

„Und blieb' ich selbst inmitten gift'ger Pein,
Kraftvoll will ich doch keine Mühe scheuen,
Ausharrend bis zum Ende in Geduld,
Und nimmermehr soll's jemals mich gereuen!“[4])

Die Sache lag also folgendermaßen. Verwirklichte sich sein Wunsch, den Anrufern seines Namens zur Wiedergeburt verhelfen zu dürfen, so mußte er, wie es seinem Schwure entsprach, unbedingt zum Buddha werden; sollte hingegen sein Wunsch vergeblich sein, also daß wir trotz unseres Betens zu Amida nicht wiedergeboren würden, dann durfte auch er selbst, ebenfalls in Gemäßheit seines Schwures, unbedingt selbst nicht zum Buddha werden. So nun aber ist die Tatsache, daß der Biku Hōzō wirklich die Buddhaschaft erlangt hat, uns sichere Gewähr dafür, daß auch wir zum Leben eingehen werden. Daher Zendō Daishis Kommentar: „Wenn ich die Buddhaschaft erlangt, nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn eines der lebenden Wesen aller zehn Richtungen, die meinen Namen auch nur zehnmal anrufen, nicht geboren würde. — Dieser Buddha lebt jetzt in der Gegenwart, nachdem er die

[1]) Jap. *gwan.*
[2]) Jap. *sei.*
[3]) Jap. *seigwan.*
[4]) Zitat aus einem der Gāthās der chinesischen Version des Sukhāvatīvyūha-Sutra von Sanghavarman. Siehe Anecd. Oxon., Aryan Series Vol. I, Part II, wo Nanjio diese Verse übersetzt: „Even if I abide in the midst of poisons and pains, I shall always practice strength (vīrya) and endurance (kshānti), and be free from regret“.

Buddhaschaft wirklich erreicht hat. Darum sollen wir wissen: sein ursprüngliches Gelöbnis, sein kräftiger Wunsch war nicht vergeblich, und die lebenden Wesen, die seinen Namen anrufen, werden gewißlich zum Leben eingehen". Also: eben weil es sicher ist, daß die lebenden Wesen wirklich zum Leben einkommen, hat Buddha die vollkommene Erleuchtung an sich genommen; und daß Buddhas vollkommene Erleuchtung bereits eine vollzogene Tatsache geworden, eben das kann den lebenden Wesen eine Bürgschaft sein, daß auch sie zum Leben eingehen werden.

Wenn denn also von seiten des Buddha von jeher die Veranstaltungen, vermittelst deren er uns führen will, in Bereitschaft sind, indem, seit es bei ihm selbst zur vollkommenen Erleuchtung gekommen und also sein urzeitlicher Ratschluß hinausgeführt war, unverrückbar feststeht, daß, wer den Buddhanamen anruft, zum Leben eingeht, so lag es an nichts anderem als an der Halbweisheit unseres Denkens, die uns daran gehindert, auf die Urverheißung uns zu stützen, also nur an dem Mißtrauen auf seiten der Menschen, wenn ihrem Eingehen zum Leben bis jetzt noch der Weg verbaut gewesen. Aber selbst wenn sie von nun ab beginnen wollten, Vertrauen zu fassen, ohne irgend zu zweifeln, wird sie alsbald die Urverheißung tragen. Man braucht diese nur als das rechte Fahrzeug zu besteigen, und es ist nicht im geringsten mehr daran zu zweifeln, daß man, sobald dies Leben zu seinem Ende gekommen sein wird, in dies Land geboren wird.

Die Wahrheit also gilt es wohl zu beherzigen: Wer da zum Leben eingehen will, der muß sich einfach auf das vorzeitliche Gelöbnis stützen. Ein Gleichnis mag dies deutlicher machen.

Die Mutter jenes Mōsō,[1]) die eine Vorliebe für Bambussprossen gehabt haben muß, verspürte einst mitten in winterlicher Zeit ein starkes Gelüste danach, solche zu essen. Obwohl er sich nun doch sagen mußte, daß sie dabei ganz außer acht ließ, daß dafür die Jahreszeit nicht war, begab er sich doch, ein pietätvoller Sohn, der er war, hinaus nach dem Bambusgehölze, das kaum mehr sichtbar war, so tiefer Schnee war gefallen. Da stand er nun und konnte nichts als weinen. Aber siehe, wie er um sich blickte, — Bambussprossen, so schön, wie sie selbst um die Zeit, da sie aufzusprießen pflegen, nicht zu finden sind, die — welch Wunder! — eben aus der Erde aufgeschossen sein mußten!

Eigentlich, wenn man es recht bedenkt, hätten diese ja bis gegen das Ende des Sommers zu warten gehabt, d. h. eben bis zu der Jahreszeit, die ihnen für ihr naturgemäßes Aufsprießen gesetzt ist. Daß sie, obwohl ihre Zeit noch nicht da war, wider ihre Natur doch aufsproßten, das ist geschehen, weil Mōsōs Herzenswunsch so stark war und eben darum nicht vergeblich sein konnte, sondern Erfüllung finden mußte. Einem aufrichtigen und ernsten Wünschen kann diese offenbar gar nicht versagt bleiben.

[1]) Mōsō ist der Name eines der 24 in China wegen ihrer Pietät gegen ihre Eltern berühmten Kinder.

Dieselbe Bewandtnis hat es auch mit Midas Urverheißung. Dem scheinbaren Unvermögen der Bambussprossen, inmitten tiefen Schnees aufzusprießen, vergleichbar ist unser Unvermögen, wiedergeboren zu werden. Wie aber infolge der Ernstlichkeit von Mōsōs Wunsch die Bambussprossen doch hervorkommen mußten, so wird auch gleichwohl, wer immer den Namen Buddhas anruft, geboren werden, dies darum, weil Buddhas Wunsch, denjenigen, die ihn anrufen würden, gewißlich zur Geburt in sein Land verhelfen zu wollen, gar nicht vergeblich sein konnte, sondern Erfüllung finden muß. War es ja doch tiefes und starkes Erbarmen, aus dem heraus sein vorzeitliches Gelöbnis einst entsprungen. Das eben ist es, was man Eingehen zum Leben durch Vertrauen auf das vorzeitliche Gelöbnis nennt. Und darum ist es uns so hocherfreulich, daß Buddhas Wunsch Erfüllung gefunden. Haben, nur weil dort Mōsōs Wunsch darauf ging, trotz des tiefen Schnees die Bambussprossen in einem Nu aufschießen können, wie sollte es dem Anrufen des Buddhanamens, davon Midas Urverheißung redet, und wäre es gleich nur ein einmaliges, nicht möglich sein, allen Schmutz, der auf dem Beter lasten mag, wegzufegen, also daß auch er ans Licht geboren werden kann!

Uns zum Einkommen zum Leben zu bringen, hat Mida schon in seinem vorzeitlichen Gelöbnis geflissentlich Fürsorge getroffen, und spricht nun jemand bloß sein Namu Amida Butsu, so wird Buddha in seiner Weise schon recht für ihn sorgen. Ist es nicht unsere eigene Kraft, durch die unser Einkommen zum Leben zu bewerkstelligen ist, was braucht sich da unser Herz viel zu beunruhigen? Indes, wie an der Stelle, wo sich jener Mōsō Bambussprossen ersehnte, keinerlei andere Pflanze aufwuchs, so kann auch, da Buddha nur eben mit dem Absehen auf das Anrufen seines Namens seinen Schwur getan, niemand wiedergeboren werden, außer wer sein Namu Amida Butsu betet.

Wohl mag ja hie und da einmal auch einer aus sich selbst es dahin bringen, daß er zum Leben geboren wird; aber das ist unter hundert doch immer höchstens einer. Eben darum sollten wir, indem wir den Namen Buddhas von ganzem Herzen anrufen, nur umsomehr danach trachten, zu der Zahl derjenigen zu gehören, auf die sein Wünschen geht. Und da nun Buddhas Sinn allbereits eben nach denjenigen steht, die mit dem Sehnen, zum Leben einzukommen, das Namu Amida Butsu beten, so fällt ja unser eigenes Wünschen, wenn wir unsererseits mit einem Verlangen nach dem Leben Namu Amida Butsu rufen, ganz und gar mit dem Wunsche des Buddha zusammen, und dann sind eben wir, gerade wir, recht eigentlich diejenigen, die Buddhas Wunsch sich ausersehen. Und wenn er sagt: „wenn sie nicht geboren würden“ — wie könnte es daran fehlen, daß wir auch wirklich und gewißlich des Geborenwerdens teilhaftig werden?

So gilt es denn, sich die rechte innere Gewißheit zu behaupten und nie und nimmer einen Zweifel im Herzen aufkommen zu lassen. Denkt man ihm so im einzelnen nach, so wandeln sich einem die Freudenzähren unwillkürlich in bitteres Weh. Muß es uns schon mit Trauer erfüllen, daß wir bis zur Stunde diese armen Kreaturen gewesen, die für was und wieder nichts durch

Kalpas ohne Maß und Zahl dem Leben und Tode unterworfen immer und immer mit dem Versinken zu kämpfen gehabt und ohne Aufhören umhergetrieben worden, wie traurig wäre es erst, wenn wir, ohne gewitzigt zu sein, auch weiterhin, ein Spiel der Wellen des Ozeans der Existenz, ohn Ende den Giftkelch der Bitternisse trinken müßten! Daß wir nun aber dieser Urverheißung begegnen durften, das fürwahr muß uns für alle Zukunft denkwürdig bleiben.

Ein Sprichwort sagt: Der Fisch, der an der Angel angebissen, ist die längste Zeit im Wasser gewesen. Und des dürfen wir uns höchlichst freuen. Wenn ein hungriger Fisch auf der Suche nach Futter an die Angel kommt, so schnappt er allsofort nach ihr, und um sein Leben ist's geschehen. Zunächst zwar, solange er noch im Wasser ist, mag er für ein Weilchen eine flüchtige Freude haben. Alsbald aber wird ihm auch schon die Reue gekommen sein.

So gerade ist es auch mit uns, die wir, des langen Umhertreibens in dem Samsāragewoge müde und nach der Speise der Erlösung hungernd, das Glück haben, auf die Angel, d. i. auf den heiligen Namen,[1]) zu stoßen und sie hinunterzuschlucken. Wie lange kann es nun noch sein, daß wir in dem Meere der Qualen werden zu verharren haben? Mag es als eine Last von uns empfunden werden, daß man, solange dieses bißchen Leben noch währen wird, nimmer darauf vergessen soll, anzurufen, — so steht es dafür doch so, daß, wenn unser Leben unter einer Anrufung zu Ende geht, sofort unter der folgenden Anrufung schon uns der Eingang zum Leben erfolgt. Und ist es um ein ewig Seligsein nicht ein erfreulich Ding?

So sollten wir denn auch, alles anderen Dings vergessend, ernstlich den Namen Buddhas anrufen und des nicht müde werden.

Die Urverheißung ist wie die Angelrute, der heilige Name gleich der Angel dran; und daß die Menschen rufen Namu Amida Butsu, das ist nichts anderes als wenn der Fisch im Gleichnis den Köder hinuntergeschluckt. Und bringen wir nun die Angel, d. i. den heiligen Namen, in den Mund, die der erbarmungsvolle Fischer[2]) von seiner Angelrute, der Urverheißung, bereits herniedergelassen, so werden wir deshalb auch unfehlbar sicher herausgelangen aus den Tiefen des Lebens und des Todes.

Die Angel, die von der Angelrute niederhängt, wird so viele Fische einfangen, als nur immer an ihr anbeißen. Und so kann es auch nicht fehlen, daß, soviele nur immer den Namen Buddhas anrufen, auch wirklich wiedergeboren werden: ist es ja doch hier eben dieser Name, den die Urverheißung herniederhält.

Alles, was dem Fisch zu tun obliegt, ist nichts weiter als dies, daß er, nach Nahrung suchend, die Angel schnappt, während es eben des Fischers Sache ist, die Angel bereitzuhalten und die Fische einzufangen. Und so ist auch alles, was den Menschen zu tun obliegt, nicht mehr als dies, daß sie, nach dem Einkommen zum Leben verlangend, den heiligen Namen anrufen; einzig

[1]) *myōgō*, d. i. Namu Amida Butsu.
[2]) Amida.

und ganz und gar des Buddha Sache aber ist es, daß er sein vorzeitliches Gelöbnis aushält und die Menschen herzubringt.

Wir mögen also die Sünder noch so groß sein, Menschen unwertester Art, töricht im Denken, träge im Tun, wir brauchen nur, so wie der Fisch, der Nahrung suchend nach der Angel schnappt, nach Rettung uns sehnend unser Namu Amida Butsu herzubeten, indem wir, dem Fisch gleich, der sein Leben der Angel anvertraut, auf das vorzeitliche Gelöbnis uns verlassen, darin geschworen ist: „nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn sie nicht geboren würden,“ — und wir werden sicher zum Leben eingehen.

Das ist gemeint, wenn wir belehrt werden, daß wir zum Leben eingehen, indem wir auf die Kraft eines Anderen, eines Helfers uns stützen.

Wohl uns denn, daß wir sie verschluckt, die rechte Angel, d. i. den heiligen Namen! Wohin sollten wir nun gelangen, wenn nicht in die Gefilde der höchsten Seligkeit? Alles Ding muß doch eine Grenze haben, und (so schloß er mit vor Tränen erstickter Stimme) nun ist es auch für unser Geborenwerden- und Immerwiedersterbenmüssen endlich herbeigekommen, das Ende.“

[Sechster Dialog.]

Der Novize ergriff wieder das Wort und sprach: „Während ich in diesen letzten Tagen so umherwanderte und bei so manchem vorsprach, um ihn über dies und jenes genauer zu befragen, habe ich ja mancherlei zu hören bekommen. Fast durchweg aber waren das doch Lehren, die zu den Sūtras[1]) und deren Kommentaren ganz und gar nicht stimmten. Und weil ich so zu keinem rechten Verständnis gelangen konnte, konnte mir das Gehörte auch nicht zur rechten Herzensgetrostheit[2]) verhelfen und mir ebensowenig als Aufmunterung zu fleißiger Andachtsübung[3]) dienen. Daß mir nun aber diese Nacht das Glück zuteil geworden, so eingehende Belehrung zu empfangen, die den Entschluß in mir erweckt hat, meinen Sinn fortab unentwegt auf den Weg zum Leben zu richten, das hat sicherlich Buddhas liebevolle Weisheit[4]) so gefügt. Tränen der Freude erschweren mir das Sprechen. Wen aber hattest du eigentlich im Sinn, indem du dich vorhin auf Gelehrte des Altertums und was sie gelehrt beriefst?[5]) Das brauchte ich ja nun eigentlich nicht zu wissen, aber es hat nun doch einmal immer einen eigenen Reiz für uns, der Quelle nachzugehen, von deren Strom man geschöpft hat.“[6])

---

[1]) Gemeint sind die drei Sūtras (sambukyō) der Jōdo-shū.

[2]) Jap. *anshin.*

[3]) Jap. *kigyō.*

[4]) So darf hier wohl *hōben* (Sanskr. upāya) übersetzt werden.

[5]) Am Anfang des 1. Dialogs. S. S. 48.

[6]) *Nagare wo kumite minamoto wo tazuneru.* Ehmann (Die Sprichwörter u. bildl. Ausdrücke der jap. Sprache) hat als No. 2013 das Sprichwort: Nagare wo kumite minamoto wo shiru d. i. „Wenn man (Wasser) aus dem Strom schöpft, kennt man auch (das Wasser der) Quelle“ und gibt dazu die Erklärung: Man schließt von den Kindern auf die Eltern, von der Gegenwart auf die Vergangenheit usw.

Der alte Priester sprach: „Du darfst nicht etwa denken, daß ich nur bei einem bestimmten Lehrer[1]) in die Schule gegangen wäre. Nein, es ist unter Hōnen Shōnins Jüngern, soweit sie im Rufe der Weisheit und Gelehrsamkeit standen, überhaupt keiner, den ich unaufgesucht gelassen hätte. Von dem, was ich so gehört, ist mir unter anderem eines wohl im Gedächtnis geblieben.

Es war bei Gelegenheit der dritten Wiederkehr von Hōnen Shōnins Todestag[2]) bei der Gedächtnisfeier,[3]) als Seikaku Hōin[4]) in eben diesem Tempel hier[5]) vor einer Versammlung von Priestern und Laien die siebentägige Zeremonie Eine Million Mal Anrufen des Namens Buddhas[6]) leitete. In seiner Schlußpredigt, in der er sich über die Lehre von den Drei Herzen ausließ, tat er am Ende zu dreienmalen einen Schwur, jedesmal mit den gleichen Worten, also lautend: »Wo diese meine Lehre von dem, was mein großer Lehrer Hōnen verkündigt hat, auch nur im geringsten abwiche, möge der Heilige, des dieser Tempel ist,[7]) mit seiner Strafe mich's entgelten lassen! Sollte einer aber doch noch zweifeln, der mag gehen und Shōkōbō[8]) von Tsukushi[9]) befragen«. Nun, Shōkō war mir als ein Heiliger und Weise hinreichend Autorität, daß er mir als Zeuge gelten konnte, und da ich so hoch von ihm dachte, hätte ich auch sehr gern eine Begegnung mit diesem Weisen gehabt, um von ihm Genaueres über die rechte Herzensgetrostheit und über die rechte Weise der Andachtsübung zu erfragen. Zur Ausführung ist freilich mein Vorsatz nicht gekommen. Für einen von der Last der Jahre gebeugten Alten wie ich war das nichts mehr. Das war mir ja nun bedauerlich genug. Doch tröstete ich mich auch wieder, indem ich bei mir dachte: Schon gut, Kyūshū[10]) ist ja zwar weit, weit von hier gelegen, und die Wasser der Westsee, die sich zwischen uns breiten, lassen es nicht zu, daß es zu einer Unterredung zwischen uns kommt; aber

---

[1]) Reminiszenz an Konfuzius. Der Ausdruck „ein bestimmter Lehrer" ist dem 19. Buch der Analekten entlehnt, wo eine nicht näher bekannte Person den Schüler Tsi-kung fragt, von wem Konfuzius seine Weisheit gelernt habe, worauf dieser antwortet, die Lehren der Könige Wen und Wu seien noch nicht verloren gegangen, sie lebten noch unter den Menschen, so daß die Weisen noch das Große davon im Gedächtnis trügen und selbst kleinere Geister sich noch an diesen und jenen Punkt erinnerten; die Lehren von Wen und Wu seien überall noch vorhanden. Wie, heißt es dann weiter, sollte also der Meister sich dieselben nicht angeeignet haben? und warum hätte er *einen bestimmten Lehrer* dazu haben müssen?

[2]) Hōnen Shōnin starb 1212.

[3]) Jap. *ombutsuji.*

[4]) *Hōin* ist ein Ehrentitel für Priester. *Seikaku* oder *Shōkaku* war ein Schüler Genkūs und war besonders als vorzüglicher Prediger geschätzt.

[5]) Siehe S. 46, Anm. 3.

[6]) Jap. *nanuka hyaku mampen no nembutsu.*

[7]) Jap. *honzon*, eigentlich: die Hauptstatue des Tempels.

[8]) *Shōkōbō* (Shōkō Shōnin), auch Ben-a genannt, ist der Begründer eines der beiden Hauptzweige, in die sich die Sekte Genkūs, dessen direkter Schüler er war, teilte, der sog. Chinzei-ha. Er starb, 77 Jahre alt, im 4. Jahre Katei (1238).

[9]) *Tsukushi* ist der alte Name für Kyūshū, die südlichste der vier japanischen Hauptinseln, und im besonderen für die beiden Provinzen Chikuzen und Chikugo, in denen der aus Chikuzen stammende Priester zumeist wirkte.

[10]) Siehe die vorige Anm.

ein Leben ist ja schließlich auch nicht so lang, und haben wir doch zu gewärtigen, daß wir uns dermaleinst werden von Angesicht zu Angesicht sehen dürfen im Schein des Mondes auf dem köstlichen Teich.[1]) Dieweil ich mich aber in solchen Gedanken erging, geschah es, daß mir einige Schriften in die Hände fielen, die eben dieser Weise verfaßt, Schriften wie San-shin-yō-shū[2]) und Shugyō-mon,[3]) und ich fand da, ihr Inhalt war durchaus im Einklang mit dem, was Seikaku gesagt hatte. Und erst gar, nachdem ich in seinen Schriften lesend fand, wie er sich da wieder und wieder verschwört: „Wofern ich des Shōnin wahre Meinung auch nur im geringsten falsch wiedergäbe" — da war mir in der Tat trotz der weiten Entfernung, durch die wir geschieden waren, ganz so zu Mute, als stünde ich ihm Auge in Auge gegenüber, und es überkam mich von neuem beides, Freude und Bedauern zugleich. An den genannten Büchern ist kein Mangel in der Welt. Daß sich nur jedermann angelegen lassen sein wollte, nach ihnen zu fahnden und in ihnen zu lesen! Es muß unser Vertrauen und unsere Achtung gegen diese Weisen noch erhöhen, daß sie, an sich ja schon preiswert als Männer, welche ihre Weisheit und Frömmigkeit weit über uns Durchschnittsmenschen emporhebt, auch noch besonders durch Schwüre bekräftigt haben, daß ihre Verkündigung in keiner Weise von Hōnen Shōnins Lehre abweicht.

Daher sagt auch Seigwambō in einem an den Weisen Shōkō gerichteten Schreiben: „Es gereicht mir zu ganz besonderer Freude, daß, während heutigen Tages in und um Kyōto der rechte Sinn der Anrufung des Namens Buddhas ganz und gar verwirrt und verdunkelt ist, du allein doch die rechte Lehre darüber festhältst und hütest". Dieser Seigwambō war ein Weiser, dessen Ohr, da er lange Jahre[4]) dem Shōnin gedient hatte, die Predigt des Meisters durchaus vertraut geworden war. Und den betreffenden Brief habe ich mit eigenen Augen gesehen und kann bezeugen, daß er wirklich ein Schreiben von seiner Hand war. Und was mir Männer wie Hōrembō und Shōshimbō, als ich sie um Belehrung anging, als die echte Lehrüberlieferung mitteilten, ist ebenfalls nach den Worten sowohl wie nach dem Sinne in nichts davon verschieden gewesen. Und außerdem haben diese großen Jünger[5]) mit Bezug auf die in Kyōto herrschenden Theorien ausdrücklich erklärt, daß dieselben nie und nimmer die Verkündigung des Shōnin seien, ja daß sie, wäre er nur näher, im Ei-sen sich die Ohren ausgewaschen haben wollten.[6])

Indem ich so, sei es direkt als Schüler zu den Füßen dieser Meister saß,

---

[1]) Die genaue Ausmalung der Schatzteiche des Reinen Landes, in denen die Seligen auf Lotusblumen mit verschränkten Beinen sitzen, ist in dem Kleineren Amitāyus-Sūtra (Amida-kyō) zu finden.

[2]) „Sammlung des Wichtigsten über die drei Herzen".

[3]) „Die Lehre von der religiösen Praxis".

[4]) Achtzehn Jahre soll er als Schüler zu Genkūs Füßen gesessen haben. Ihm übergab der Meister vor seinem Tode sein Credo, das Ichimai kishōmon.

[5]) Jap. *jōsoku*, wörtl.: die ausgezeichneten Beine (= Läufer).

[6]) (Die Ohren), die ihnen durch das Anhören der ketzerischen Lehren verunreinigt schienen; Anspielung auf eine bekannte chinesische Erzählung. Ei-sen ist ein Flußname.

sei es in ihren Schriften lesend die echte Überlieferung von der falschen klar unterscheiden lernte, habe ich nun zwar die wahre Lehre von Kurodani wohl im Gedächtnis bewahrt. Nichtsdestoweniger hätte ich, von Haus aus schon kein reger Geist und nun durchs Alter noch träger geworden, eigentlich wohl besser daran getan, mich fein stille zu halten, des eingedenk, daß es mir an beidem, an natürlicher Begabung wie an erworbenem Wissen so gebricht. Wenn ich mich dir gegenüber nun gleichwohl über diesen und jenen Punkt der Lehre, der mir im Gedächtnis verblieben, ein wenig ausgelassen habe, so habe ich das getan, weil mir dein Fragen ein so aufrichtiges inneres Verlangen bekundete und indem ich mir sagte, ich möchte vielleicht doch in etwas nützen können und dürfe deshalb nicht schweigen.

Toren werden vielleicht spotten über das, was ich dir gesagt habe,[1]) weil sie eben den wahren Sinn der Lehre nicht erfassen können; wer dagegen klug ist, sollte es nicht in den Wind schlagen. Gibt es ja doch nur weiter, was Weise gesprochen haben. So bewahre du es recht, recht gut in deinem Gedächtnis und nimm es ja nicht leicht damit! Wenn ich so spreche, so mag das klingen, als ob ich anmaßlich den Mund zu voll nehme. Aber man kann ja leicht ausfindig machen, ob in meiner Unterweisung etwas Falsches enthalten ist oder nicht. Lassen sich doch Schriften, die Hōnen Shōnin verfaßt hat, allerorten finden, und gibt es doch auch da und dort noch immer Männer, die sich der Worte der vorhin erwähnten Weisen wohl erinnern. So braucht man ja nur jene Schriften aufzuschlagen oder diese Männer aufzusuchen.

Aber während ich so mit der Redseligkeit des Alters schwatze, ist die Nacht bereits so weit vorgerückt, daß schon gleich der Morgen zu dämmern anfangen wird. Mich fröstelt am Körper und ich fühle einen Schmerz in der Brust. Es wäre mir unmöglich, länger fortzusprechen. Nach der Beziehung, die in dieser einen Nacht sich zwischen uns angeknüpft hat, auf Wiedersehen denn dort in den Gefilden der neunfachgestuften Seligkeit!“

Mit diesen Worten empfahl er sich.

Wie leid das dem jungen Priester gewesen sein muß, der doch sicher noch so manches auf dem Herzen hatte. Er folgte ihm auf dem Fuße nach, vermutlich in der Absicht, doch noch eine oder die andere Frage an ihn zu stellen. Auch ich ging und schaute nach ihnen aus. Der Frühnebel war indes so dicht, daß mir ihre Spur darin verloren ging. Während ich noch verwundert und in Trauer dastand, dämmerte der Morgen und der Nebel klärte sich auf. So verabschiedete ich mich denn von dem Hotoke[2]) und ging ebenfalls meines Weges.

Ist es um das Innere des Menschen nicht recht bestellt, so sind alle so-

---

[1]) Gedacht ist an die Priester der anderen „gelehrten“ Sekten, die auf die simple, alle Metaphysik beiseitesetzende Religion Genkūs mit Verachtung herabblickten. Ein bekanntes japanisches Sprichwort lautet: *Monto mono shirazu*, „die Monto-Priester wissen nichts“. Unter Monto-Priestern sind die Priester der Jōdo-Shinshū zu verstehen. Das Sprichwort ist aber ebenso auch auf die Anhänger der Muttersekte gemünzt.

[2]) *Hotoke* ist die japanische Aussprache von *butsu* (Buddha). Gemeint ist hier das Hauptbuddhabild (*honzon*) des Tempels, d. h. die Amida-Statue.

genannten guten Werke[1]) ein eitles Mühen. So gilt es recht sorglich auf der Hut sein vor Irrlehrern und verkehrten Lehren. Darum hatte ich seit langem darüber nachgedacht, wie ich doch nur der wahren Lehre Hōnen Shōnins habhaft werden und so den rechten Pfad, darauf Menschen gemeinen Schlages kürzlichst zum Leben gelangen können, ausfindig machen möchte. Vergeblich aber waren mir die Jahre dahingegangen, bis ich nun beinahe ans Ende meiner Tage gekommen, fort und fort gehetzt von dem Jäger Vergänglichkeit. Wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, mußte ich meine Schritte beschleunigen, ich mochte wollen oder nicht.[2]) Das ist ein Gang, bei dem es kein Zurückkehren gibt: so rückt einem das Wegziel näher und näher. Kein Atem, den man einmal ausgehaucht, kehrt zurück: so werden wir mit einem jeden dem künftigen Leben entgegengefördert. Und strauchelt man auch nur mit einem Gedanken, man verfällt damit der Transmigration. Wer da einzig seines Leibes achtet, des Leibes, der zu Erde oder Asche werden muß, anstatt Sorge zu tragen für seine Seele, die doch elendiglich den Qualen der kalten und der heißen Höllen anheimfallen kann, der wird nur allzubald Leid zu tragen haben, daß er nicht früher in sich gegangen.

In solcher Angst hinsichtlich des Endes meines Lebens war es, daß ich, aller Zuversicht bezüglich meiner Zukunft bar, innig zu Buddha flehte, und auf dies mein Gebet war es wohl die Antwort, daß ich der Unterweisung eines wahren Priesters teilhaftig geworden und so habe erfahren dürfen, was der Shōnin[3]) wirklich ursprünglich gedacht, also daß ich nun in Gedanken an mein letztes Stündlein innerlich ruhig sein kann und gewiß bin, daß ich zum Leben eingehen werde.

Wie voreinst zu der Zeit, da Idaike sich vor dem Höchstehrwürdigen zur Erde niederbeugte, Shaku und Bon, still am Himmel oben stehend, aus der Unterweisung der beiden Heiligen Nutzen für sich ziehen durften,[4]) ganz so wie es dazumal mit Buddhas Predigt gewesen, so habe ich eben an dem Tage, als dieser junge Religiose mit dem gelehrten Priester zusammentraf, just an denselben Ort kommen müssen und so zu rechter Kenntnis der ursprünglichen Lehre dieser einzigen Religion[5]) gelangen dürfen. Indem ich dem Gewinne nachdachte, der mir da zuteil geworden, konnte ich nicht wohl anderes als ihn auf gute Taten zurückführen, die ich in voraufgegangenen Existenzen vollbracht haben muß.

Was ich bedauerte, war nur dies, daß auf die Trennung nicht früher schon ein Wiederbegegnen folgen sollte. Einzig die von ihm gesprochenen

[1]) Jap. *mangyō.*

[2]) Jap. *to-sho no hitsuji kokoro-narazu ayumi wo isogu.*

[3]) D. i. Hōnen.

[4]) *Idaike* ist die japanische Aussprache des Namens von Vaidehī, der Gemahlin des Königs Bimbisāra von Magadha. Die Szene, die hier als Vergleich angezogen wird, ist im Amitāyurdhyāna-Sūtra zu finden. *Shaku* und *Bon* sind die japanischen Namen für Shakra (Indra) und Brahman.

[5]) Jap. *isshū.*

Worte, die mir im Ohre haften geblieben, konnten nun dem Herzen als Erinnerung dienen. Weil mich aber bedünken wollte, daß es doch schade drum wäre, wenn eine so wertvolle Erinnerung der Vergessenheit anheimfiele, habe ich die Zwiegespräche dieser Nacht gesammelt und in diese drei Bände[1]) vereinigt. Weil aber alles, was ich habe mitanhören dürfen, hinauslief auf das eine: Bitte nur immer in gläubigem Vertrauen, und das vorzeitliche Gelöbnis wird dich retten, so konnte ich wohl füglich keinen treffenderen Titel dafür finden als den: Kimyō Hongwan shō, „Das vorzeitliche Gelöbnis — unsere Zuflucht".

V. Sai-yō shō.

Das Wichtigste von dem Reinen Lande im Westen.[2])

Von Kōa Shōnin.

Es war so um den zwanzigsten des Langen Monats[3]) letzthin, daß ich mich, da ich von lange her schon einige Gebetsanliegen auf dem Herzen hatte, eine Woche andächtig im Shōryō-ji[4]) hielt.

Wie einen in herbstlicher Zeit an so abgeschiedenem Orte melancholische Gedanken zuhauf geradezu überkommen müssen, läßt sich denken. Der Blätter tiefes Herbstrot — wer hat es aufgetragen auf des Laubgrunds braunes Gelb? Das Buddhaholzbild, dessen weißes Stirnmal altersgrau geworden, — wer hat es einst geschnitzt aus rotem Sandel?[5])

So waren mir, während Gedanken solcher Art, von der Jahreszeit wachgerufen, ohn' Ende in meinem Inneren aufstiegen und die Glaubenszuversicht in mir über meinen Andachtsübungen reger und reger geworden war, die sieben Tage, die ich da zu verweilen mir vorgenommen, im Flug vergangen. Und wie mir nur mehr eine, die letzte Nacht verblieb, da gab ich mich noch einmal ganz besonders, alle Andacht sammelnd, der Anrufung hin.

---

[1]) In der Urausgabe verteilt sich der Inhalt dieser Abhandlung auf drei kleine Bände.

[2]) Über diese Schrift siehe Einleitung S. 23—28.

[3]) Jap. *nagatsuki*, d. i. der 9. Monat im alten Mondjahr.

[4]) *Shōryōji* (Seiryōji), auch Gotaizan genannt, bekannter unter dem Namen Shakadō, ist ein ursprünglich der Shingon-Sekte gehöriger, nachmals aber in Besitz der Jōdo-shū übergegangener großer Tempel in Kami Saga, einige Meilen westlich von Kyōto gelegen.

[5]) Das Hauptheiligtum (*honzon*) des Shōryōji ist eine 5 Fuß hohe Statue des Buddha Shākya, angeblich zu des Dargestellten Lebzeit in Indien von Bishukatsuma (Vishvakarman) gefertigt. Nach Japan soll sie im Jahre 987 Chōnen, ein japanischer Priester des Tō-dai-ji in Nara, von China mitgebracht haben. Nachdem sie zuerst im Daigoku-den des Kaiserlichen Palastes Aufstellung gefunden, soll der Kaiser Ichijō (987—1011) zu ihrer Aufnahme den Tempel Shōryōji haben bauen lassen. Die Legende meldet, Buddhas Jünger hätten sich, während er selbst im Tosotsu-ten, d. i. im Tushita-Himmel, weilte, um dort seiner Mutter zu predigen, in seiner Abwesenheit so verwaist gefühlt, daß König Uten (Udāyana), Mitleid mit ihnen fühlend, ihnen aus seinen Vorräten ein Stück roten Sandelholzes zu einer Statue des Meisters schenkte. Einer der Jünger, Mokuren (Māudgalyāyana), entwarf aus dem Gedächtnis das Bild des Erleuchteten, wonach dann Bishukatsuma (Vishvakarman) die Statue schnitzte. Als Shākya nach neunzig Tagen von dem Tushita-Himmel zur Erde niederkehrte, schritt ihm die Statue, die nach ihrer Vollendung im Gion Shōja (Jētavana Vihāra) aufgestellt worden war, die Stufen hinunter entgegen und trat dann zusammen mit ihm in das Kloster.

Haupt-Buddhastatuen (honzon) der Tempel Shinnyodō und Shōryōji.

Schon war die Nacht allgemach weit vorgerückt, es war stille, und nur vereinzelte Beter standen noch vor Buddhas Angesicht, da vernahm ich eine Stimme, die, offenbar von einem Greise kommend, in tiefer Ehrfurcht betete: „Namu Shaka Zenzei,[1]) du, dessen Güte weit und groß!“, und das mit einer Inbrunst, daß man als bloßer Zuhörer innerlichst ergriffen werden mußte und es selber fühlte, daß Buddhas Gnade und Erbarmen wirklich groß ist.

Indem ich noch verwundert bei mir dachte: was mag das für ein Mann sein?, vernahm ich alsbald schon wieder seine Stimme, wie sie verhaltenen Tones betete: „Diesseitig Shaka, der nach dorten sendet“.[2]) Kein Zweifel mehr, das war der Weise, dessen Spur mir im vergangenen Jahre im Nebelgewoge jenes Herbstmorgens entschwunden war.[3]) All die Zeit her hatte ich gemeint, ich dürfte mir erst im Reinen Lande dereinst ein Wiedersehn mit ihm erwarten, und nun, o Glück! sollte ich ihn hier vor diesem Bildnis Shakas wiedertreffen! Was wunderbare Dinge würde ich nun wieder diese Nacht aus seinem Munde hören dürfen?

Aber ob die große Glocke gleich tönt, sie wartet mit ihrem Klingen doch immer, bis sie angeschlagen wird. Wie ich mir jemanden herbeiwünschte, der sich darauf verstünde, klüglich Fragen zu stellen, sicher, daß er ihm wieder über die Maßen trefflich Red' und Antwort stehen würde! Da jedoch keine Aussicht war, daß sich ein solcher wirklich einstellen sollte, wollte ich bereits, so wenig ich mich auch dazu geschickt fühlte, selbst den Frager machen. Indem ich aber noch unschlüssig war, siehe, da trat ein Mann aus dem anstoßenden Raume heraus und an ihn heran, der sprach: „Wir sind hier eingekehrt. Wenn du in deiner Andacht eine Pause machst, willst du nicht zu uns hereinkommen“?

Eine ziemliche Weile verstrich noch. Dann aber ging er wirklich hinein. In freudiger Erwartung, daß auch für mich bei dieser Gelegenheit wieder sicherlich ein Gewinn abfallen würde, säumte ich nicht, mich gleichfalls in die Nähe zu machen, und horchte auf.

1.

Es war eines Mannes Stimme, die sich vernehmen ließ: „Ich hatte ja immer vor, dich einmal in deiner Tempelbeschaulichkeit aufzusuchen. Aber, wie es so geht, es hat mir immer die Muße dazu gefehlt. Tag um Tag von

[1]) *Zenzei* ist einer der zehn Titel (*jūgō*), die dem Buddha als solchem beigelegt werden. Diese zehn Titel sind: 1. *Nyorai*, Sanskr. Tathāgata; 2. *Ōgu*, Sanskr. Arhat, der Anbetung würdig; 3. *Shohenchi*, rechte Allwissenheit, oder *Shōtōgaku* (Sanskr. Samyaksambuddha), rechte Erleuchtung; 4. *Myōgyōsoku*. Die Bedeutung dieses Epithetons ist mir nicht klar; 5. *Zenzei* (Sanskr. Sugata), gutes Sterben; 6. *Sekenge mujō-shi*, höchster Ritter weltlicher Weisheitserkenntnis (?); 7. *Chogyo-jōbu*, trefflicher Beherrscher; 8. *Tenninshi*, Meister der Götter und der Menschen; 9. *Butsu* (Buddha), der Erleuchtete; 10. *Seson* (Sanskr. Lōkajyēchtha), den alle Welt verehrt.

[2]) Erste Hälfte eines Satzes von Zendō, dessen zweite lautet: „und dort von drüben herannahend schon Mida, uns einzuholen. Von dorten denn bewillkommt und von hinnen fortgeleitet, wie sollten wir von dieser Welt nicht Abschied nehmen?“

[3]) Vgl. S. 82.

allerhand Geschäften in Anspruch genommen, öffentlichen und privaten, konnte ich nicht wohl daran denken, eine so weite Wanderung zu unternehmen. Es ist doch immerhin ein schönes Stück Weg zu deinem abgeschiedenen Waldheim. So aber stehe ich nachgerade religiösen Fragen recht laienhaft gegenüber. Nicht als ob mir etwa das große Sehnen nach der Erlösung abhanden gekommen wäre. Aber ich bin nun eben von den kleinen Nichtigkeiten dieser Welt ganz in Beschlag genommen. So wirst du dir nur zu gut vorstellen können, wie unordentlich es um mein Inneres bestellt ist. Wie gerne hätte ich mir da immer deine freundliche Zurechtweisung gefallen lassen! Warum doch bist du so zurückhaltend gewesen, daß du mich nicht wenigstens dann und wann einmal aufgesucht? Ist es gleich ein Gebot der Schicklichkeit, daß ein Lehrer nicht ungebeten kommt,[1]) so ist doch wohl auch das ein solches, daß man darauf aus sein soll, einem armen Sünder, wie ich einer bin, Beistand zu leisten. Es isf eine angenehme Fügung für uns alle, daß wir nun diese Nacht hier mit dir zusammensein und uns mit dir sollen unterhalten dürfen.

Daß ich denn selber gleich eine Frage an dich stelle: Ich habe mir immer gesagt sein lassen, daß Midas vorzeitliches Gelöbnis alle gleicherweise erbarmungsvoll umschließe, und daß alle Menschen ohne Unterschied, wie sie auch geartet seien, die Bösen wie die Guten, wiedergebracht werden sollen. Halte ich mir nun vor, daß Buddhas Wille wirklich dahin zielt, und zwar dermaßen, daß selbst Sünder, welche sich der fünf schweren Vergehungen schuldig machen, nicht ausgenommen werden, und daß selbst ein einmaliges andächtiges Anrufen von ihm nicht verschmäht werden soll, so habe ich ja wohl das Vertrauen, daß es dann ohne Zweifel auch mir selbst nicht fehlen könne. Wenn es dann aber heißt, das Einkommen zum Leben sei nur einem solchen Anrufen des Namens Buddhas sicher, das ein Mensch mit rechtem Glauben spreche, so will mich erst recht wieder Zweifel anfechten, ob wohl auch ich selbst des Eingehens zum Leben so ganz gewiß sein könne, da es mir ja doch, so wie ich bin, eben an dieser unerläßlichen Voraussetzung gebricht. Selber nicht zufrieden mit diesem meinem Zweifeln, versuche ichs wohl, mich zu dem Gedanken zu zwingen, es sei ja alles recht und gut, wenn nur Midas vorzeitliches Gelöbnis nicht ausläßt. Aber immer wieder will mir dann der andere Gedanke kommen, daß es doch auch heißt, man müsse innerlich getrost sein, wenn man solle errettet werden können. Nach welcher Seite soll ich nun wohl meinen Stand nehmen?“

Der Weise antwortete und sprach: „Was du mich da von dir hast hören lassen, das verrät mir, daß der Glaube in dir bereits erwacht ist, und daß du nur eben in bedauerlicher Verkennung des wahren Sachverhaltes ihm nicht die gebührende Bedeutung beilegst. Glaube nennt man's, wenn jemand, nachdem

[1]) Daß hier an Konfuzius, dessen Grundsatz es war, sich nie wegzuwerfen, zu denken ist, steht außer Zweifel. Aber an welches Wort von ihm? In den Analekten könnte etwa Buch IX, Kap. 12 als Quelle in Betracht kommen. Wahrscheinlicher ist mir, daß diese im Li-ki, einem der fünf kanonischen Werke, zu finden ist, wo man im 1. Buche liest: „Ich habe gehört, daß es den Regeln der Schicklichkeit gemäß ist, daß Schüler kommen, um zu lernen; ich habe nicht gehört, daß der Meister geht, zu lehren.“ Vgl. ebenda Buch 38, 3.

er gehört hat, daß das vorzeitliche Gelöbnis keinen Menschen, mag seine natürliche Veranlagung gleich die armseligste und sein eigenes Werketun noch so dürftiger Art sein, ob dieser seine Mängel verwirft, sich fest darauf verläßt und nicht daran zweifelt. Und was kannst du mehr begehren? Ein Zeichen aber, daß es bei ihm an solchem Glauben fehlt, ist es, wenn jemand, obwohl er doch gehört hat, daß selbst die zehn Sünden und die fünf schweren Vergehungen nicht vom Heile ausschließen, und daß es selbst an einem bloß zehn-, ja auch nur einmaligen Anrufen genug sein soll, dennoch meint, das Eingehen zum Leben könne nichts so Leichtes sein, wenn er also, anstatt sich von dem Gefühle durchdringen zu lassen, was Großes es doch um das vorzeitliche Gelöbnis ist, sich beikommen läßt, an ihm zu zweifeln. Nun werden aber doch heutzutage, wo die Lehre vom Anrufen des Namens Buddhas aller Ohren etwas Altgewohntes ist, die zu zählen sein, die überhaupt in die Kraft des vorzeitlichen Gelöbnisses irgend Zweifel zu setzen sich in den Sinn kommen lassen. Dann aber kann es doch auch gar nicht wohl anders sein, als daß jedermanns Herz, wenn er von so etwas wie dem großen Erbarmen Buddhas hört, ganz selbstverständlich auch von einem Gefühl der Zuversicht durchdrungen wird. Und weiß jemand nur, daß eben dieses Gefühl schon ist was man Glaube nennt, dann muß es ihm ja wohl innerlich gewiß werden, daß es gar nicht schwer für ihn sein kann, zum Leben einzukommen. Wo sich dagegen jemand selber durch die Vorstellung beunruhigt, der Glaube sei ein Etwas, das er noch außerdem und über solches Gefühl der Zuversichtlichkeit hinaus in sich zu erwecken habe, dem entschwindet auch jenes Gefühl der Zuversichtlichkeit, das er im Herzen hat, und er fängt schließlich an, Trauer darüber zu empfinden, daß es ihm am Glauben gebreche. Das kommt aber wohl nur daher, daß es ihm in etwas am rechten Verständnis fehlt. Das beherzige du wohl!“

„Ja“, erwiderte darauf der andere, „da hat es mir wirklich in etwas an dem rechten Verständnis gemangelt. Habe ich mir gleich bislang nie beifallen lassen, irgend Zweifel mit bezug auf Buddhas gnädigen Vorsatz zu hegen, so habe ich mir doch immer Sorgen darüber gemacht, ob es wohl auch richtig mit meinem Glauben stehe, wodurch dann auch die Gewißheit, daß ich zum Leben einkommen werde, in mir daniedergehalten wurde. Wenn es nun aber an dem ist, daß allbereits diese Hoffnung, die man auf das vorzeitliche Gelöbnis setzt, selbst schon der Glaube ist, was brauche ich mich fürder zu beunruhigen? Ja, ja, so ist es immer: eine Lehre mag noch so einfach sein, mangelndes Verständnis macht sich uns doch als Hindernis geltend.

Nun, wie steht es da mit euch anderen, soviele ihr hier seid? Sicher habt doch auch ihr manches auf dem Herzen, was euch quält. Wohlan, so rücke doch ein jeder mit seinem Innersten heraus und sage, worüber er sich unklar ist!“

2.

Es war eines Mannes, anscheinend eines sich selbst klugdünkenden Mannes Stimme, die auf diese Ermunterung hin sich vernehmen ließ:

„Es mag sein, daß ich mich damit im Irrtum befinde, jedenfalls aber glaube ich doch wenigstens jetzt keine Zweifel im Herzen zu haben und bilde mir ein, ein vollkommenes Verständnis davon zu besitzen, was Midas vorzeitliches Gelöbnis bedeutet, was es mit den Drei Herzen auf sich hat und was dergleichen mehr ist. Trotzdem will dieses Urgelöbnis keinen wirklich tiefen Eindruck auf mein Inneres machen, wie es mir auch nicht gelingen will, mich des Einkommens zum Leben festversichert zu halten. Indem ich aber darüber nachsann, woher das kommt, bin ich der Sache auch wirklich auf den Grund gekommen, so daß mir dieser Zweifel behoben ist. Ich weiß nun: daß es mir nicht gelingen will, zu dem Gefühle der Vergewisserung zu gelangen, das kommt daher, daß die rechte Herzensgetrostheit noch nicht in mir aufgegangen ist. Aber obwohl ich mich nun deshalb von früh bis in die Nacht gemüht, über die Drei Herzen ins Reine zu kommen, habe ich doch bis jetzt zu meinem Leidwesen nichts als Lohn für alle meine Mühe gewonnen."

Also seine Rede.

„Ja," erwiderte ihm der Weise, „das pflegt nun Anfängern immer so zu gehen. Es im allgemeinen zum Verständnis des vorzeitlichen Gelöbnisses zu bringen, ist nicht schwer. Sehr schwer dagegen ist es, einen tiefen Eindruck davon zu erhalten. Eben deshalb nun lassen sich Anfänger gerne dazu verleiten, das erstere ganz beiseite zu lassen in der Meinung, sich dieses Verständnis zu verschaffen, dazu sei es nachher noch immer Zeit, und machen sich zu früh daran, zu untersuchen, ob sie im Besitze der Drei Herzen sind oder nicht. Da nun diese aber sich nicht so einfach wecken und darum auch nicht handgreiflich sich fühlen lassen, gerät man in einemfort in unnötige Besorgnisse und bereitet sich damit nur selbst das größte Hindernis. Das ist eine leidige Sache.

Ist es dir darum zu tun, wirklich einen Fortschritt dahin zu machen, daß du zu rechter Herzensgetrostheit gelangst, so mußt du zuvörderst einmal eine zeitlang alle Grübeleien über die Drei Herzen beiseite lassen und dir statt dessen von ganzem Herzen nur vergegenwärtigen, was Hohes es doch um den Buddha Amida ist. Und da der Mensch doch nicht von Holz oder von Stein ist, vielmehr ein empfindendes Herz hat, so kann es, wenn jemand so anhaltend auf die erbarmungsvolle Verheißung, die wirklich höher ist als alle Welt,[1]) seinen Sinn richtet, gar nicht ausbleiben, daß ein Gefühl des Vertrauens über ihn kommt, und ist er nur von solchem Vertrauen wirklich innerlich erfüllt, dann wird er auch fühlen, daß es ihm möglich ist, zum Leben einzukommen. Alsdann mag er eine Untersuchung seines Inneren anstellen und wird dann die Drei Herzen vollkommen darin beschlossen finden. Es ist wie bei jenen erschöpften Kriegern: wie sich ihnen alsbald ihre trockenen Kehlen feuchteten, als sie von der Säuere der Pflaumen reden hörten,[2]) so müssen wir es in uns zu der Herzens-

[1]) *ge ni makotoshiku yo ni ko-etaru hi-gwan.*

[2]) Anspielung auf eine Erzählung aus der Geschichte Chinas. Ein alter Kaiser verlor sich auf einem Marsche mit seiner Heerschar in eine wasserlose Gegend. Als die Soldaten vor Durst zu verschmachten drohten, verfiel der kluge Heerführer auf den Gedanken, zu ihnen

getrostheit, in der wir unseres Eingehens zum Leben versichert sind,[1]) bringen, indem wir uns die Erhabenheit der Kraft Buddhas vorhalten. Was du dir denn geflissentlich angelegen sein lassen mußt, das ist dies, dir immer und immer wieder sagen zu lassen und zu bedenken, warum doch auf das vorzeitliche Gelöbnis Verlaß ist, und fährst du damit fort, bis es dir zu einer festen Gewohnheit wird, so wird sich dir die rechte Gewißheit ganz von selbst tief in dein Inneres eindrücken. Höhlt doch das Wassergeträufel des T'ai-san,[2]) indem so immerzu Tropfen auf Tropfen niederrinnt, selbst hartes Felsgestein. Wie sollte anhaltende Übung verlorene Mühe sein, wo wir unseren Glauben in den Wellen dieses Gelübde-Ozeans reinigen? Immer und überall kommt alles nur darauf an, daß man stetsfort Leistung an Leistung reiht, wie gering die einzelne auch sei. Nicht in diesem Falle bloß gilt es, daß einer mählich geradezu selbst zu dem wird, dessen Pflege er sich angedeihen läßt; das liegt vielmehr ganz allgemein in der Innenart des Menschen.“

3.

Wieder ließ eine Stimme, diesmal eine weibliche, sich hören:

„Daß man zum ewigen Leben einkommt, ist nicht nur das Allerwichtigste im ganzen Leben eines Menschen, es ist auch etwas, was sich nur einmal tun läßt und nicht etwa bei einem zweiten Male besser gemacht werden könnte. Weil ich des wohl eingedenk bin, war ich immer geflissentlich sorgsam darauf bedacht, keine Gelegenheit zum Anhören einer Predigt, wo immer sich eine solche bot, zu versäumen. Infolge solcher festen Übung bin ich ja jetzt, wie mir dieses große Ereignis näher und näher rückt, auch guter Zuversicht. Aber so gegen jede Verdüsterung ist diese darum doch noch keineswegs gefeit, und manchmal kann es selbst geschehen, daß ich in richtige Angst gerate bei dem Gedanken, wie es wohl mit mir sein wird, wenn nun mein letztes Stündlein kommen soll. Liegt das daran, daß doch noch ein Rest von Zweifel in mir verblieben ist, während wir, wie es heißt, auch nicht dem geringsten Argwohn Raum in uns verstatten sollen?“

So ihre Frage.

Ihr wurde diese Antwort:

„Ja, wie sollte es wohl anders sein können, als daß uns mit Bezug auf das Einkommen zum Leben je und dann noch ein Mißtrauen beschleicht? Handelt es sich doch hier um ein Etwas, das man noch nicht erprobt! Und haben wir das doch überhaupt so an uns, daß wir uns einer gewissen Bangigkeit nicht erwehren können, wo wir uns ungeteilt einer Sache hingeben, die uns schwierig zu sein dünken will! Das also brauchst du dich nicht im geringsten anfechten zu lassen.

von einem Pflaumengarten vor ihnen zu reden, wo sie erfrischende Früchte zu erwarten hätten. Bei diesen Worten, so wird erzählt, lief den Lechzenden in dem vorher ausgedörrten Munde das Wasser zusammen.

[1]) Jap. *ketsujō ōjō no anshin.*

[2]) *T'ai-san,* in der Provinz Shantung gelegen, ist der erste der fünf in der chinesischen Literatur gefeierten Berge, denen von allen Zeiten religiöse Verehrung zuteil wurde.

Zweifel im eigentlichen Sinne wär's überhaupt nur, wenn man Midas vorzeitlichem Gelöbnis gegenüber Mißtrauen hegen wollte, insofern dieses die Versicherung gibt, niemand, er mag sein, wie er will, werde verworfen werden. Hingegen kann es nicht auch schon wirkliches Zweifeln genannt werden, wenn jemand sich für sich persönlich noch nicht ganz über alle Besorgnis hinausgehoben fühlt, sondern bei allem festen Vertrauen zu dem Eidschwur Buddhas doch, wenn er ihn in Beziehung zu sich selber setzt, sich fragt: ist es wohl an dem, daß auch ich werde zum Leben eingehen dürfen? Ist doch selbst jenem wohlbekannten Gelehrten sein Mißtrauen erst ganz zerstreut worden, nachdem er von der Kiefer gehört, die doch auch auf dürrem Felsgestein erwachse![1]) Und hat doch ein anderer[2]) bei seinem Zweifeln beharren können, indem er sprach: „Es sei denn, daß ich zuvor wirklich die Lotusblume gesehen habe, auf der ich in die Gefilde der höchsten Seligkeit soll eingeholt werden". Wie sollte es nicht natürlich der Fall sein bei unsereinem, dem noch kein solches Offenbarungswort Buddhas zuteil geworden und dessen Seele noch kein Buddha, ihn einzuholen, erschienen ist? Es ist nun doch einmal etwas anderes, wenn man sagen kann: Ja, so ist es in der Tat!, nachdem man bereits wirklich hat schauen dürfen, und etwas anderes, wenn man, nachdem man bloß gehört hat, glaubt: Gewiß wird es so sein. Wie könnte man diese zwei Dinge auf eine Linie stellen?"

4.

Wieder ließ sich eine Stimme hören. Es war anscheinend eine schon bejahrte Frau, die sprach.

„Wie sich einem so die Jahre häufen, gibt es sich ganz von selbst, daß man unwillkürlich zur Anrufung des Namens Buddhas seine Zuflucht nimmt. Man tut es schon in dem wehmütigen Gedanken, daß es einem selbst auch nicht anders gehen kann wie den vielen, von denen man schon gehört, daß sie dahin mußten, wie denn eben alles hienieden der Vergänglichkeit unterworfen ist. Aber kommt es so gleich bei mir zum Gebete, mein Verlangen nach dem Eingehen zum Leben will mir darum doch noch nicht die Art des rechten, wahren Sehnens haben. Es ist doch nur sehr selten, daß sich mein Sinn auf die Gefilde der höchsten Seligkeit richtet. In meinem Inneren nehmen Nichtigkeiten zu sehr allen Raum ein. Nicht als ob ich mir vorzuwerfen hätte, daß

[1]) Anspielung auf eine bekannte Erzählung, nach der einem Priester, welcher daran zweifelte, daß er selig werden könne, Buddha erschien und ihn beruhigte mit den Worten: „Du siehst hier den nackten Fels, scheinbar ohne alles Erdreich, daraus eine Pflanze erwachsen könnte. Und doch, fällt ein Samenkörnchen darauf, es sprießt doch selbst auf so dürrem Boden." Dieses Motiv ist auch verwertet in einem Liebesgedicht der alten japanischen Gedichtsammlung Kokinshū, das Chamberlain (The Classical Poetry of the Japanese p. 126) übersetzt hat:

The barest ledge of rock, if but a seed
Alight upon it, lets the pine-tree grow: —
If, then, thy love for me be love indeed,
We'll come together, dear, it must be so!

[2]) Genkū.

ich eben nur anderen es nachtue, indem ich den Namen Buddhas anrufe. Wohl aber werfe ich mir selber vor, daß mein Herzenssehnen doch nur ein recht schwaches ist, und so kann ich nicht wohl anders als beständig kleinmütig verzagt sein. Muß ich mir doch selber sagen, so wie ich bin, stehe es mir am Ende gar nicht an, doch noch Vertrauen haben zu wollen“.

Dieser Sprecherin wurde folgende Antwort:

„Solche kleinmütige Verzagtheit ist ein Hindernis auf dem Wege zum Leben. Daß unser Herzensverlangen nur so schwächlicher Art ist, das braucht uns nicht im geringsten anzufechten. Mit den Nichtigkeiten, die, wie du sagst, dein Inneres einnehmen, meinst du wohl die argen Gedanken, Begierlichkeit und Haß. Aber die gehören ja nun eben zu der Art von uns Menschen gemeinen Schlags, so daß man sich durch sie nicht beirren zu lassen braucht. Daß man das doch alles sein ließe, wie es eben ist, ohne ihm Beachtung zu schenken! Wäre es an dem, daß man auf dem Wege zum Leben vorwärtskommt oder zurückgeworfen wird, je nachdem das Heilsverlangen in uns stärker oder schwächer ist, oder je nachdem der argen Gedanken in uns mehr oder weniger sind, so wär's eine andere Sache. Ist es aber einzig die Kraft des vorzeitlichen Gelöbnisses, dadurch man zum Leben eingehen soll, was willst du dir dann irgend Sorge darob machen, ob du auch selbst dazu tüchtig bist?

Eben darum hat Zendō Daishi durch ein Gleichnis näher erklärt, was es mit der Herzensgetrostheit auf sich hat. Dies sein Gleichnis brauche ich dir nur im einzelnen darzulegen, und alle deine Zweifel werden bis auf den letzten Rest zerstreut sein.

„Nimm an, da ist ein Mensch, der, nach Westen zu
„schreitend, den Blick geradeaus vor sich gerichtet hält.“

Das ist dem zu vergleichen, daß wir darauf aus sind, in die Gefilde der höchsten Seligkeit zu kommen.

„Zu seiner Linken[1]) loht ein Strom von Feuer.“

Das ist zu vergleichen mit dem Haß in unserem Herzen.

„Zu seiner Rechten[2]) fließt ein Strom von Wasser.“

Das ist zu vergleichen mit der Begierlichkeit in unserem Herzen.

„Zwischeninne, schmal nur sich hinziehend, ist
„eine weiße Pfadspur.“

Das ist dem zu vergleichen, daß inmitten des unaufhörlichen Gewoges der Leidenschaften Haß und Begierlichkeit in uns ganz selten dann und wann einmal der Sinn sich regt, den danach verlangt, zum Leben einzugehen.

„So mächtig groß sind die beiden Ströme, daß ihre
„Tiefe nicht zu ergründen noch ihre Ausdehnung zu er-
„messen ist.“

---

[1]) Wörtlich: im Süden. Hierzu sei erinnert an die Bemerkung, welche A. Forke in der Einleitung zu seinen „Blüten chinesischer Dichtung“ macht, daß den Chinesen der Ortssinn so zur zweiten Natur geworden ist, daß sie den Platz eines Gegenstandes selbst im Zimmer nicht mit rechts oder links, sondern nach der Himmelsrichtung bezeichnen.

[2]) Wörtlich: im Norden.

Das ist zu vergleichen der Gewalt und Tiefe und den Gefahren des Hasses und der Begierlichkeit in unserem Innern.

„Die ganze Breite des weißen Pfades aber beläuft „sich auf nicht mehr als 4—5 Zoll.“ [1])

Das ist dem zu vergleichen, daß der Sinn in uns, den nach dem Eingehen zum Leben verlangt, so schwach und selten nur sich regt.

„So schmal der Pfadstreif, daß er dem Manne kaum „einen Punkt zu bieten scheint, darauf er den Fuß „setzen könnte, und alles nur Strom und nichts als „Strom erscheinen will. Ihn deucht, er würde über- „haupt nimmermehr imstande sein, darüber wegzu- „kommen. Und überdies noch drängen unausgesetzt „Wogen an, also daß die Wegspur beständig über- „schwemmt wird. Welchem Fleckchen soll er seinen „Fuß anvertrauen? Wie soll er's anstellen, da hinüber- „zukommen? Wollt' er's versuchen, hinüberzuschreiten, „also denkt er bei sich selbst, und hält ängstlich inne, „sicherlich, er würde allsobald ein Mann des Todes sein.“

So ist es auch mit uns, die wir kleinmütig verzagt und in Ängsten ob unserer gänzlichen Ohnmacht sind, weil unseres Herzens Heilsverlangen, wenn wir es mit der Tiefe unserer Begierlichkeit und unseres Hasses vergleichen, uns fast ein Nichts erscheinen will, und überdies infolge des unausgesetzten Auftauchens arger Gedanken in uns unser auf das Leben gerichteter Wille immer und immer zu erlahmen droht.

„Da läßt hinter ihm [2]) eines Mannes Stimme sich „vernehmen, die ihm ermunternd zuruft: Geh ihn nur „stracks, den Weg, es wird kein Leid dich rühren!“

Das ist der Unterweisung Shakas zu vergleichen, die uns ermuntert, dem Leben zuzustreben.

„Desgleichen läßt von vorne [3]) eine Stimme sich „hören, welche ihm zuruft: Komm nur herzu! Ich schirme „dich ja wohl und lasse dich nicht fallen in die Ströme „von Wasser und Feuer, ist gleich der Pfad nur schmal.“

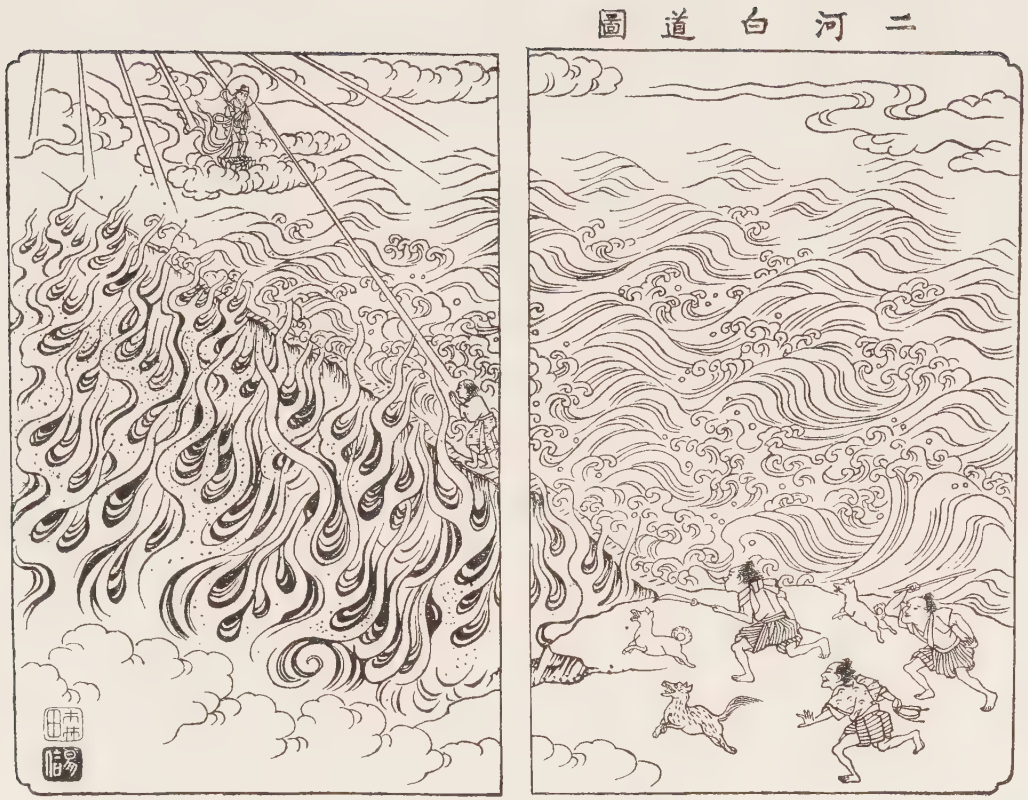
Das ist damit zu vergleichen, daß Midas vorzeitliches Gelöbnis, seine Kraft gesellend unserer Schwachheit, uns zum ewigen Leben verhilft.

„Wie er solches hört, entschließt er sich: Sei's „denn! Und wie er trotz der Fährlichkeit des Weges „fürbaß schreitet, von ganzem Herzen nur auf die „Stimmen trauend, auf die eine hier, die ihn antreibt, „und auf die andere dort, die ihn kommen heißt, ohne „der zwei Ströme zu achten, —“

[1]) Jap. *sun.*

[2]) Wörtlich: im Osten.

[3]) Wörtlich: vom Westen her.



Die beiden Ströme und der weiße Pfad.
(Vgl. S. 70, Anm. 2.)

Das ist dem zu vergleichen, daß wir, hätten wir gleich schon, im Gedanken an die Seichtigkeit unseres Heilsverlangens und an die Tiefe unserer Begierlichkeit und unseres Hasses, alle Hoffnung, je wirklich zum ewigen Leben einkommen zu können, fahren lassen, doch anfangen, die Schritte unseres Namu Amida Butsu-Rufens zu beeilen, einzig von ganzem Herzen an die Lehre des verehrungswürdigen Shaka unsere Zuversicht hängend und im Vertrauen auf Midas vorzeitliches Gelöbnis, ohne des Aufwucherns arger Gedanken zu achten oder in Schreck darüber zu geraten, daß unseres Herzens Wollen so gar schwach nur ist.

„— siehe, da gelangt er, wacker behütet, auch
„wirklich sicher an das westliche Gestade zu Freuden
„ohne Grenzen.“

Das ist zu vergleichen der grenzenlosen Seligkeit, die wir darob empfinden werden, daß wir, da die Kraft von Buddhas Ratschluß tatsächlich nicht versagte, in die Gefilde der Seligkeit geboren werden.

So dieses Gleichnis.

Was die Parabel eigentlich besagen will, ist augenscheinlich dies: Man möchte ja wohl, indem man sich selber prüft, in jedem Betrachte versucht sein, alle Hoffnung fahren zu lassen, sowohl angesichts dessen, daß unsere argen Gedanken so mächtig sind, wie angesichts dessen, daß es um unser Heilsverlangen so schwach bestellt ist; daß man sich aber gleichwohl ein Herz fast zu einem Und dennoch!, das tut man im Vertrauen darauf, daß man hört, von Midas vorzeitlichem Gelöbnis wird auch ein solcher Mensch nicht verworfen werden. Während nun aber die Lehre dahin lautet, daß man das eigene Herzensverlangen ganz und gar außer Betracht lassen möge, meinen die Menschen gemeinhin, sie müßten zuvörderst einmal ihr eigenes Innere dem prüfenden Blicke unterwerfen, dann erst könnten sie auf das vorzeitliche Gelöbnis ihr Vertrauen setzen. Das aber steht durchaus im Widerspruch mit dem Sinne des Zwei Ströme-Gleichnisses. Anstatt daher unseren Blick an der Schwäche unseres Herzensverlangens haften zu lassen, ja dieselbe auch nur in Betracht zu ziehen, sollten wir einfach, auch wenn unser Geist ganz und gar nicht gesammelt wäre, auf Buddhas Ratschluß vertrauend beständig seinen Namen anrufen, ohne des Aufwucherns der argen Gedanken zu achten.

Es hat unserer Seele etwas so Tröstliches, daß da gesagt ist: Ich schirme dich wohl. Eben darum sollte man einfach in rechter Herzenszuversicht fürbaß schreiten, wäre es gleich um unser Sehnen nicht so sonderlich bestellt. Selbst wer der zehn Sünden oder der fünf schweren Vergehungen schuldig ist, selbst wessen Herzensverlangen nur 4—5 Zoll groß wäre, selbst wessen ganzes Werketun auf eine zehnmalige, ja auch nur auf eine einmalige Anrufung sich beschränkt, sie alle sollen fähig sein, des vorzeitlichen Gelöbnisses sich als Fahrzeugs zu bedienen. Wer sollte es dann überhaupt nicht sein können?

So laß dich denn auf dem Wege zum Leben nur ja nicht beirren durch den Gedanken, du seist nicht geschickt genug dazu!“

5.

Wieder wurde eine Frage gestellt, der Stimme nach zu schließen, von einer noch sehr jugendlichen Frau.

„Es gilt ja für jedermann gleich, daß er dem Tode nicht aus dem Wege gehen kann; aber, ich weiß nicht, für mich hat der bloße Gedanke an mein Ende schon etwas so Grausiges wie nur etwas in der Welt, so daß mir wohl so ein närrischer Gedanke kommen kann wie der, warum man doch eigentlich nicht zum Leben eingehen dürfe, ohne erst dieses Sterben durchmachen zu müssen. Ist das bei mir deshalb so, weil ich vielleicht des rechten Heilsverlangens ermangle, und weil es etwa noch nicht zum Erwachen des rechten Glaubens in mir gekommen ist? Denn ist jemand wirklich frei von Zweifel und hat er wirklich ein Sehnen, zum Leben einzugehen, wie könnte ihm wohl so wie mir zumute sein?“

Der Weise sagte: „Das ist je und je so gewesen bei den Menschen, denen es nun einmal anhängt, das Leben hochzuwerten und vor dem Tod zurückzuschrecken, und das ist ein Gefühl, dem sich auch so schnell bei keinem abhelfen läßt, möchte sein Glaube auch noch to tief sein und möchte er gleich von dem rechten Heilsverlangen beseelt sein. Aber wenn nun doch Midas vorzeitliches Gelöbnis hieran keinen Anstoß nimmt, welchen Grund sollten wir dann haben, deshalb an unserem Einkommen zum Leben zu zweifeln? Und zudem, naht sich uns nur erst einmal die Schar der Heiligen, uns einzuholen,[1]) so wird man sich ganz von selber alles dergleichen aus dem Sinne schlagen, ohne daß man sich's auch nur vorzunehmen hätte. Freilich, vorbereitet soll man immer sein. Die Alten haben wohl gesagt, der Tod sei einem Schlummer gleich. Das ist ein beruhigender Gedanke.“

6.

Darauf nahm eine andere das Wort, eine von jenen, die da meinen, etwas Rechtes zu wissen.

„Wenn es von Midas Eidschwur heißt, daß er als ein Erbarmen, höher als alle Welt, alle gleich umfasse, so kann man ja wohl das Vertrauen haben, daß vor ihm keinerlei Ansehen der Person sein werde. Aber wenn man dann wieder hören muß von dem Fünferlei, was einem weiblichen Wesen überhaupt zu erreichen versagt ist,[2]) so daß unsereinem recht eigentlich zu allem, was irgend groß und bedeutend ist, der Weg verbaut ist, dann will es mich immer bedünken, es könne erst recht keine leichte Sache für uns sein um etwas, wie es das Eingehen zum Leben ist. Und man weiß es ja selbst nur zu gut, wie vielerlei in Wirklichkeit an uns ist, um dessen willen wir gar nichts anderes erwarten können, als verworfen zu werden. Selbst während man darüber ist,

[1]) In der Todesstunde naht dem Gläubigen nicht nur Mida allein, sondern mit ihm eine Schar von Bodhisattvas.

[2]) Jap. *itsutsu no sawari.* Eine Frau kann nach buddhistischer Lehre nicht werden: 1. ein Buddha, 2. ein Weltbeherrscher (Chakravartin), 3. Brahma, 4. Shakra (Indra), 5. Māra. Vgl. die Aufzählung im Anguttara-Nikāyo des Pāli-Kanons. Das Einerbuch (Eka-Nipāto), übers. von Bhikkhu Nānatiloka S. 52 f.

diese seine vergängliche Gestalt herauszuputzen, wie viel mehr garstiger Flecken als dem Manne treten da unsereinem an sich entgegen, so daß man sich selbst vor der Seele seines Spiegels schämen muß! Ich brauchte dir nur einmal gründlich von meinem Inneren zu erzählen, wie das voll ist von tausend schlimmen Gedanken, welchen Abscheu würdest du in deinem tugendhaften Herzen empfinden! Und glaube ich nun gleich, daß Midas vorzeitliches Gelöbnis auch mich nicht verläßt, zu dem Glauben, daß ich gewißlich zum Leben eingehen werde, will es nicht bei mir kommen.“

Also ihre Rede.

Ihr wurde die folgende Antwort.

„Nun ja, das mit den fünf Hindernissen hat ja wohl seine Richtigkeit. Nimmer aber brauchst du darum so weit zu verzagen, daß dir auch die Hoffnung auf das Hinzugelangen zu der neunfach abgestuften Seligkeit eine zweifelhafte Sache wird. Schon darum nicht, weil in der achtzehnten Verheißung der Eidschwur steht: ‚Nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen, wenn die lebenden Wesen aller zehn Richtungen, die, wär's etwan ein zehendmal, ihre Andacht auf mich richten werden, nicht wiedergeboren würden‘, und weil in dem ‚die lebenden Wesen aller zehn Richtungen‘ doch einfach alles, Weib wie Mann, gleicherweise inbegriffen ist, ohne daß ein Teil unberücksichtigt bliebe. Und darum, soll, was Mann heißt, zum Leben eingehen, so soll ein gleiches auch, was den Namen Weib trägt. Wenn doch beide von ein und demselben vorzeitlichen Gelöbnisse sich tragen lassen, warum sollten nur die einen zum Ziel gelangen, die anderen aber hintan bleiben?

Dazu aber hat er, eben in Berücksichtigung dessen, daß es einem weiblichen Wesen, dem so schwere Hindernisse den Weg verbauen, noch viel weniger leicht fallen kann, sich des Zweifelns zu entschlagen, als dem Manne, auch noch besonders in dem fünfunddreißigsten seiner Worte der Verheißung den Schwur getan, daß er auch dem Weibe zum Eingehen zum Leben verhelfen wolle.

Und denkt diese nun dem recht nach, so muß sie wohl einsehen, daß sie bei der Erwählung in keiner Weise zu kurz kommt, wofern sie nur Vertrauen hat. Schon das muß ihr ein Grund zum Danke sein, daß sie zusammen mit dem Manne Objekt der Verheißung ist. Erst recht aber muß es ein Gefühl der Freude und zugleich der Betrübnis in ihr werden, daß er aus der Tiefe seines Erbarmens heraus so treulich eben für die Frauen noch ein zweites Mal besonders einen Schwur getan. Ist es nämlich ein betrüblicher Gedanke für sie, daß sie so übertief in Sünden stecken, daß es um ihretwillen wiederholter Schwurleistung bedurft hat, so ist es doch auf der anderen Seite auch wieder erfreulich, daß er so wieder und wieder um ihretwillen seine Verheißung gegeben, so daß es ihnen nun ein Leichtes ist, zum Leben einzugehen, wenn sie nur auf sein vorzeitliches Gelöbnis ihr Vertrauen setzen.

Wird der Mann von einer Verheißung getragen, so sind es für die Frau der Verheißungen gleich zwei, darauf sie sich stützen kann, also daß für sie die Helferkraft nur noch mächtiger ist als schon für ihn. Wie sollte

sie da mit bezug auf ihr Eingehen zum Leben noch ein Zweifel anzufechten brauchen? Möchte man auf das Weib doch schon eher neidisch und eifersüchtig werden![1]) Und kann sie nun bei solcher Bewandtnis der Dinge doch noch meinen, darum, weil sie ein Weib ist, kleinmütig an sich verzagen zu müssen, so ist das schon ein Zweifeln, das wirklich nimmer zu entschuldigen ist. Ist es doch schon bedauerlich, wenn eine Frau, die zum Glauben kommt, sich etwa nur zu demselben Maße von Vertrauen wie der Mann aufschwingen kann, da sie so noch immer ganz und gar die eidliche Verheißung verkennt, die gerade für sie speziell wiederholt gegeben worden ist.

Dem Weibe eignet von Natur ein fester Sinn.[2]) Daß sie denn doch, ohne nach rechts oder links zu blicken, recht tief vertrauen wollte, in dem Gedanken, daß eben auch ihr die eidliche Urverheißung gemeint ist! Welch große Freude muß es nicht für sie sein, daß ihr weiblicher Körper, der durch alle die tausend oder zehntausend Kalpas ihres vergangenen Daseins nicht hat verwandelt werden können, nun so im Handumdrehen zu dem eines Mannes soll werden können,[3]) und zwar alsbald in dem Augenblicke, da sie es vermittelst einer so geringfügigen Leistung, wie es ein ein- oder zehnmaliges Anrufen ist, dahin bringt, daß sie mühelos zum Leben eingeht! Hierin besonders auch tritt so recht zutage, wie wahrhaftiglich das vorzeitliche Gelöbnis Midas über alles in

---

[1]) Die Jōdo-Lehre hat, wie hier ganz besonders klar zum Ausdruck kommt, ein Evangelium auch für das im Buddhismus sonst unbestreitbar sehr hintangesetzte Weib (S. Max Schreiber, Buddha und die Frauen.), daher es sehr verständlich ist, daß ihr insonderheit die japanische Frauenwelt zufiel. Zur Ergänzung finde hier ein Passus aus Rennyos Gobunsho Platz (Abt. V): „Das weibliche Geschlecht ist den fünf Unmöglichkeiten und dem dreifachen Gehorsam [gegen Eltern, Gatten und eigenen Sohn] unterworfen und seine Fehler sind größer als die des Mannes. Daher denn auch selbst alle die Buddhas der ganzen Welt nimmer imstande sind, durch ihre Kraft einem Weibe zur Buddhaschaft zu helfen. Da aber ist es Amida Nyorai mit seiner vorzeitlichen Verheißung: „Ich allein will das Weib erretten", der den Frauen zu Hilfe kommt. Es sei denn, daß sie auf diesen Buddha ihr Vertrauen setzt, kann eine Frau unmöglich zur Buddhaschaft gelangen. Und fragt ihr denn, welcher Verfassung der Geist sein, und wie ihr auf den Buddha Amida euer Vertrauen setzen müßt, um die Buddhaschaft zu erreichen, so antworte ich: Garnichts besonderes habt ihr selbst dazu zu tun. Genug, wenn ihr nur in schlichter Einfalt einzig und allein auf den Buddha Amida euere Zuversicht setzt und mit festem Sinne einzig seinen Beistand für das nächste Leben erfleht. So wird es keinerlei Schwierigkeit für euch haben, Buddhas zu werden. Habt ihr nur solchen Sinn ohne jegliche Spur von Zweifel, gewißlich, ganz gewißlich werdet ihr, indem ihr in das Land der Seligkeit eingehen werdet, eine jede von euch, ein schöner Buddha werden."

[2]) Ähnlich wie hier liest man auch in einer der schon erwähnten Predigten des Priesters Katsuragi Jiun aus dem Jahre 1773: „In einer heiligen Schrift steht geschrieben, daß der Mann dem Weibe überlegen sei, was die Fähigkeit anlange, höhere Weisheit zu gewinnen, daß hingegen das Weib dem Manne überlegen sei, was die Festigkeit des Sinnes betrifft." (Transact. of the As. Soc. of Japan, Vol. XXXVI, Part I, p. 21 f.).

[3]) Man beachte, wie trotz alles guten Willens, das Weib dem Manne durchaus gleichzustellen, die Jōdo-Lehre sich doch noch nicht ganz von der buddhistischen Geringereinschätzung des weiblichen Geschlechtes frei zu machen vermag. Der Frau ist dasselbe Heil erreichbar wie dem Manne, aber in den Besitz dieses Heils tritt sie doch nur ein, indem sie erst die Metamorphose zum Manne durchmacht.

der Welt erhaben ist. Und erstreckt sich dieses Erbarmen doch auf alles und jedes, so mag hinwiederum eben hieraus der Mann für sich die Beruhigung ziehen, daß er erst recht zum Leben eingehen wird.“

7.

Demnächst war es wieder eine männliche Stimme, die sich vernehmen ließ und also fragte:

„Wenn wirklich schon ein einmaliges Anrufen als vollgenügend anzusehen ist, warum doch wird dann eigentlich gelehrt, man solle oft anrufen? Ich bin doch geneigt, anzunehmen, daß das mit dem einmaligen Anrufen nur so gesagt ist, und daß man in Wirklichkeit doch Fleiß dazu tun muß, oft anzurufen, wenn man sich des Eingehens zum Leben will versichert halten dürfen.“

Ihm wurde diese Antwort:

„Es hat beides seinen guten Grund, sowohl daß die Lehre so milde Form annimmt, wie auch daß sie mit solchem Ernste mahnend auf uns eindringt. Laß uns einen Vergleich anziehen! Ein Herr, der seinem Knechte wohl will, wird ihn mit Liebe behandeln; der Knecht hinwiederum aber wird, indem er seinem Herrn dient, dies mit aller ihm nur immer möglichen Treue tun. So hat auch Buddha, da er voll tiefen Erbarmens ist, den Schwur getan, daß er uns nicht von seinem Angesicht verwerfen wolle, wenn wir auch nur ein einzigesmal seinen Namen anrufen würden, während dabei doch wir Menschen angehalten werden, ihn eifrigst anzurufen, weil es uns eben auch ansteht, uns als treue Knechte zu erweisen. Indes, wie das denn immer so war bei uns Menschen, die wir so tief in Sünden stecken, da sind Zeiten, wo wir müde sind und darum laß werden, oder wo wir zerstreut und darum vergeßlich sind. Der Geist zwar ist nicht gerade unwillig und man möchte ja wohl gerne Fleiß anwenden; dem Fleische aber will es schwer fallen, auch das rechte Vollbringen zu finden.

Liegt nun aber in Midas Urgelübde letztlich das Schwergewicht eben auf diesem ‚wär's etwan ein zehendmal‘, darauf unser Vertrauen fußen soll, um unser Eingehen zum Leben wirklich zur vollendeten Tatsache zu machen, dann ist es das Falscheste, was du meinen kannst, wenn du meinst, das ‚wer auch nur einmal anruft‘ sei nur eben so gesagt, während die rechte Praxis doch wohl nur in oft wiederholtem Anrufen zu sehen sei. Nein, mag es uns gleich in Wirklichkeit nicht möglich sein, großen Eifer an den Tag zu legen, es sollte doch wenigstens der gute Wille bei uns vorhanden sein, nach bester Kraft uns zu bemühen. Und wenn sich nun so beides begegnet, von seiten des Menschen ein Wollen, das sich vornimmt: ich will anrufen, so oft ich nur immer kann, und von seiten des Buddha der Vorsatz, zu helfen, wo einer seinen Namen auch nur einmal anriefe, so muß es ja wohl geschehen, daß sie zusammenkommen wie im klaren Teiche das Wasser und der Mond. Heißt es doch, daß selbst Nord und südliches Gelände Brüder werden, wenn sie einträchtigen Sinns und Willens sind,[1]) wie sollten nicht auch Buddhas Reinheit und unsere, der Menschen,

[1]) Reminiszenz an eine Stelle in einem Schreiben, das ein chinesischer Literat an einen Kaiser von China richtete.

Unreinheit sich zusammenfinden können, wenn er uns und wir ihm entgegenstreben? Und wie sollten sie es nicht recht erst dann können, wenn wir seinen Namen anrufen ohne Unterlaß? Darum hat auch Zendō Daishi in seinem Kommentar gesagt, zwischen Buddha und den Menschen bestehe ein enges Verhältnis, indem, wenn ein Mensch seinen Sinn auf Buddha lenke, Buddha seinerseits des Menschen gedenke.[1])

Wenn er sagt, Buddha gedenke des Menschen, so hat er wohl damit gemeint, daß, wann immer er die Stimme ihres Anrufens hört, er seinerseits dagegen sich erinnert: Jawohl, ihr sollt mir in mein Land geboren werden! Und ist schon selbst in uns törichten Menschen gemeinen Schlags die Kraft unserer Gedanken, wenn sie sich wünschend auf ein Ziel richten, vielvermögend, wie sollte dann eines Buddha Wunsch vergebens sein können, dessen Vorsatz, gewißlich unser zu gedenken, doch so ernstlich ist?

Bedenkt man solches, so wird man erst recht von dem Vertrauen erfüllt, daß es uns an dem Einkommen zum Leben gar nicht fehlen kann. Selbst so aber sollen wir uns angelegen sein lassen, Buddha immer mehr anzurufen, sicher, daß auch er allezeit unser eingedenk sein wird. Und tun wir Fleiß, so fort und fort anzurufen, so wird auch ganz von selbst in uns der Glaube erwachsen, der da weiß, daß auch ein bloß einmaliges Anrufen schon nicht vergeblich ist. Wo wir dagegen gar zu laß würden, indem wir auf die Worte ‚wer auch nur zehn-, ja auch nur einmal anruft' bauend innerlich erschlafften, so müßte es trotz allem und allem schließlich doch dahin kommen, daß wir selbst des Vertrauens verlustig gehen."

8.

Der Mann fragte abermals und sprach:

„Wohl, den Grund, warum es einerseits heißt, schon ein einmaliges Anrufen genüge, und warum wir dann doch wieder zu häufigem Anrufen ermuntert werden, habe ich jetzt klar verstanden. Aber wie? wenn man sich nun so vornimmt, Fleiß zu tun, recht oft anzurufen, muß man da nicht auf den Gedanken kommen, man bringe sein Heil durch seine eigene Kraft zuwege?"

Hierauf die Antwort:

„Was die beiden verschiedenen Lehrtore, das der eigenen Kraft und das der Kraft eines Anderen, anbetrifft, rührt die Idee selbst von Ryūjus[2]) Argumentieren her, während die dafür gebrauchten Ausdrücke den näheren Ausführungen Donran[3]) Daishis entstammen. Besieht man sie auf ihre eigentliche Bedeutung, so bezeichnet man es als eigene Kraft, daß man, bereits dieweil man noch hienieden in diesem Lande der Unreinheit weilt, dem Ziele nachtrachtet, zu einem Avaivartika[4]) zu werden, während Kraft eines Anderen die Bezeichnung ist für das Lehrtor, nach welchem man erst in das Reine Land

[1]) Vgl. S. 55.

[2]) D. i. der indische Patriarch Nāgārjuna. Siehe Shinrans Shōshinge.

[3]) D. i. der chinesische Patriarch Thān-lwān. Siehe Shōshinge.

[4]) Jap. *fu-tai*, „einer, der nicht [in den Kreislauf der Transmigrationen] wiederkehrt."

hinüberzugehen hat, worauf man dann ferneren Geborenwerdens überhoben ist. Im übrigen ist in allen heiligen Lehren auch nicht eine Stelle zu finden, welche das häufige Anrufen des Namens Buddhas als ein Bauen auf die eigene Kraft abwiese. Gleichwohl haben bisweilen törichte Gelehrte, ihrer Willkür die Zügel schießen lassend, unordentlicherweise dies und das ausgetüftelt, wovon weder in den Sūtras noch in den Kommentaren etwas steht. Derlei kann außer Erörterung bleiben.

Der Gebetsruf Namu Amida Butsu bedeutet schließlich nichts anderes als: Du wollest uns erretten, o Buddha Amida! Und ein häufig wiederholtes Anrufen ist dann erst gar nichts weiter als nur eben ein recht tiefes Sehnen nach dem Beistand eines Helfers, nach der Kraft eines Anderen. Mag man so oft wie nur immer anrufen, wie sollte je daraus werden, was man eigene Kraft nennen könnte?

Der Namu Amida Butsu-Beter ist einem kleinen Kindlein zu vergleichen, das, in eine tiefe Grube gefallen, mit Schreien nach Vater und Mutter ruft. Wie sollte das je durch die Kraft seines Rufens aus der Grube herauskommen können, es möchte noch so lange mit Schreien anhalten? Nein, wenn es seine Stimme laut werden läßt, so tut es das nur in dem Wunsche, von außen her Hilfe zu erlangen.

Hiernach muß die Verfassung des Herzens, in welcher jemand den Namen Buddhas anruft, verstanden werden: Wir sollen, indem wir, so oft als wir nur immer können, Buddha um sein Erbarmen anrufen, einzig durch die Kraft eines Anderen, d. i. durch seine Hilfe, zum Leben einzukommen trachten, weil es eben nun einmal, wir möchten anrufen, soviel wir wollen, immer ein Ding der Unmöglichkeit wäre, zu diesem Ziele durch unsere eigene Kraft zu kommen.

Freilich aber, wollte einer nun aus dem Grunde im Anrufen anhalten, weil er einer einzelnen Anrufung oder einer nur einmaligen Andacht nichts zutraut, so wäre das zu verwerfen. Träte doch eben darin zutage, daß er die falsche Meinung hat, es sei seine eigene Kraft, durch die er etwas ausrichte. Nicht abzusehen ist dagegen, inwiefern es irgend unverträglich mit dem rechten Vertrauen auf die Kraft eines Anderen sein sollte, wenn jemand solchen Fleiß anwendet, indem er bei sich denkt: Ist schon eine einzige Anrufung nicht unzureichend, zum Leben zu verhelfen, so muß doch, dahin zu gelangen, erst recht möglich sein, wenn man sich angelegen sein läßt, den Namen Buddhas wieder und wieder anzurufen. Darum hat der Shōnin von Kurodani gesagt: Sintemal Buddhas Schwurwort lautet: ‚Wer seine Stimme auch nur zu einer einzigen Anrufung meines Namens erheben wird, dem will ich gewißlich helfen, daß er in mein Land geboren wird‘, so ist es nun an dem, daß, wer auch nur einmal ein Namu Amida Butsu betet, des Eingehens zum Leben sich versichert halten kann; wie viel mehr muß dann nicht erst seines Eingehens zum Leben gewiß sein können, wer sein Leben lang Namu Amida Butsu auf Namu Amida Butsu gesammelt!“

9.

Darauf fragte wieder ein anderer und sprach:

„Ich bin darum gewiß kein Ungläubiger, was das Anrufen des Namens Buddhas anlangt. Aber was ich nicht fertig bringe, das ist, daß ich mir auch beständig gegenwärtig halte, was ein köstlich Ding es um Midas Urverheißung ist. Was soll ich da wohl machen?“

Ihm wurde folgende Antwort:

„Ja, mit dem Glauben sollte es in der Tat immerzu vorwärts bei uns gehen. Aber so ist es nun allgemein bei uns Menschen: wie der Wildhirsch sich nicht festbinden läßt, der Haushund dagegen einem nicht von der Seite weichen will,[1]) so steigen schlimme Gedanken, ob wir sie gleich verabscheuten, doch nur allzuleicht in uns auf, wohingegen gute Herzensregungen, obgleich unser Wunsch darauf ginge, ebenso leicht von uns entweichen. Und läßt man's nun einfach gehen, wie es eben geht, so kann es nicht ausbleiben, daß es schlimmer und immer schlimmer mit uns wird.

Nun steht uns aber auch mehr als ein Mittel, den Glauben in uns zu erwecken, zu Gebote. Und vor allem kommt da fünferlei als besonders zweckdienlich in Betracht:

1. Bei einem Lehrer in die Schule gehen, um von ihm wertvolle Lehren zu hören.

2. Die heilige Lehre selbst befragen und ihrem Sinn nachdenken.

3. Umgang mit religiös gesinnten Freunden pflegen und sich beständig mit ihnen über die zukünftige Welt unterhalten.

4. Mit leiser Stimme sein Namu Amida Butsu beten.

5. Dieweil man bei Vergegenwärtigung seines eigenen Inneren der Sündhaftigkeit all seines Tuns sich wohl bewußt ist, seinen Glauben an die Urverheißung mehr und mehr fördern in dem Gedanken, wie wunderbar es doch ist, daß man trotz allem nicht von ihr verworfen werden soll.

Nun ist ja ein jedes dieser Mittel von hoher Bedeutung. Indes, da es doch in der Hauptsache der Glaube ist, aus dem es zum Tun kommt, und der Glaube hinwiederum über dem Tun immer mehr erstarkt, so sollte man recht geflissentlich vor allem den rechten Glaubenssinn in sich zu wecken suchen, indem man sein Namu Amida Butsu betet. Wenn einer im stillen Kämmerlein so ganz und gar nichts tut als nur von ganzem Herzen sein Namu Amida Butsu betet, so kann es gar nicht ausbleiben, daß es zum Erwachen des Glaubens in ihm kommt. Ist aber erst einmal solcher Glaube in einem Beter erweckt, so ist eben damit wieder ein Antrieb zum Anrufen des Namens gegeben. Und weil so Glaube und Tun, gegenseitig sich Beistand leistend, mitsammen dem Eingehen zum Leben näher, immer näher rücken, ist es eine klügliche Überlieferung, die den Rat gibt, beiden nachzutrachten.“ [2])

[1]) Vgl. das japanische Sprichwort: *Bonnō no inu oedomo sarazu*, „Wenn man den Hund der Leidenschaften (auch Sorgen) auch verjagt, er geht nicht von einem weg.“

[2]) Soweit reicht Band 4 der siebenbändigen Originalausgabe von Kōas Sambu-kana-sho.

10.

Wieder fragte der andere und sprach:

„Ist es wohl gleich gut im Einklang mit dem vorzeitlichen Gelöbnis, ob man das Namu Amida Butsu nur bei sich im Herzen denkt, oder ob man es laut betet? Oder aber welche dieser beiden Weisen ist als die vorzuziehende anzusehen?“

Darauf wurde ihm die folgende Antwort:

„Zendō Daishi hat, indem er kommentierte: ‚Wer zehnmal ruft, wer auch nur einmal ruft, ja nur ein einzigmal an ihn denkt‘, jede dieser Weisen vor Midas Urgelübde gelten lassen. Und so ist auch keine von ihnen als ungenügend zur Erlangung des ewigen Lebens anzusehen. Indes, wenn es denn doch einerlei ist, für welche man sich entscheidet, so ist es das Bessere, anzurufen, indem man die Stimme erhebt.

Was nun aber wieder letzteres anlangt, so spricht man von einem Anrufen des Namens Buddhas mit gedämpfter Stimme, worunter man ein leises Beten versteht, das nur dem eigenen Ohr vernehmlich ist. Das Anrufen des Namens Buddhas mit lauter Stimme wird dementsprechend ein solches sein, das auch für die Ohren anderer hörbar ist.[1])

Darin aber sind nach alter Auslegung zehn verschiedene Segenswirkungen enthalten. Ich will sie dir nicht alle aufzählen, es wäre zu umständlich, sie eine nach der andern vorzunehmen. Von hauptsächlichster Bedeutung aber ist unter ihnen besonders die Segenswirkung, daß solches Beten zuvörderst den Peinen der Drei Wege ein Ende setzt. Jede der drei Existenzweisen, die in der Hölle, die als Prēta, wie die als Tier, bedeuten Qualen ohnegleichen, nur daß wir sie nicht mit Augen sehen. Aber man darf sich dieselben nur einmal in Ruhe vorstellen, und die bloße Vorstellung schon muß einem selbst körperlichen Schmerz verursachen. Wie sollte, wer ein Herz hat, bei dem Gedanken an sie seelischer Trauer sich erwehren können? Ganz besonders, wenn er sich etwa noch sagt: Welches von den Wesen, die darin hausen, ist nicht am Ende gar mein eigener Vater oder meine Mutter, die dahingegangen? Daß sie jetzt solcher Pein verhaftet sind, wofür ist's die Vergeltung? Am Ende gar nur dafür, daß sie mit solcher Liebe an ihren Kindern gehangen, infolgedessen sie sich nun verirrt in die lange, lange finstere Nacht?[2]) Bei solchem Gedanken packt er einen erst recht, der Schmerz. Man möchte ihrer Seele so gerne, wär's auch nur für eine kleine Weile, Erlösung schaffen, wenigstens für eine kurze Spanne Zeit ihren Peinen abhelfend. Nur daß man leider, leider so ganz unvermögend ist, solches zu tun, wie denn geschrieben steht: ‚Ob Mann, ob

[1]) Vgl. Siegfried Sudhaus, Lautes und leises Beten. Archiv für Religionsw. IX, S. 185—200.

[2]) Auch der Eltern Liebe zu ihrem eigenen Fleisch und Blut ist nach buddhistischer Anschauung ein „Haften“, das eben als solches den Haftenden im Samsāra festhält. In einem 1669 veröffentlichten japanischen Werke, Wa Rongo, einer Ryōbu-Shintō-Schrift, heißt es sogar: „Aller Menschen Liebe zu ihren Kindern wie alle Eigenliebe ist verruchte Freveltat.“ S. W. G. Aston, Shintō, The Way of the Gods p. 371.

Weib, sie sind der rechten Weisheit und darum auch der rechten Macht ermangelnd; sie können ihre eigenen Transmigrationen nicht übersehen und sind darum auch außerstande, was sie gefehlt, zu sühnen'.[1]) Daß jetzt aber wir ihren Leiden durch die Stimme dieses unseres Buddhaanrufens ein Ende machen können, des freuen wir uns über alle Maßen.

Eine andere Segenswirkung, welche das Anrufen des Namens Buddhas mit lauter Stimme hat, ist die, daß dadurch die argen Gedanken gebannt werden und der Geist gesammelt wird, während sonst unser Sinn immer zerstreut ist. So heißt es denn auch in Junshiki Hōshis Schrift über die rechte Weise, den Namen Buddhas anzurufen, man müsse mit lauter Stimme rasch anrufen, und zwar so, daß man die einzelnen Laute Na-mu A-mi-da But-su deutlich ausspreche.

Besonders köstlich ist weiter die Segenswirkung, die mit dem Ausdruck ‚Freude vor allen Buddhas' bezeichnet wird. Da allen den ungezählten Buddhas mitsammen nach nichts so sehr der Sinn steht wie nach unserem Buddhaanrufen, so muß erst recht Freude bei ihnen sein, wenn sie uns mit lauter Stimme anrufen hören, und wann immer wir daher anrufen, wird es uns mit einem Gefühle besonderer Zuversicht erfüllen, wenn wir bei uns selber denken: Wie werden sie jetzt erfreut sein!

Ein bekannter Priester[2]) hat dazu noch eine weitere Segenswirkung angeführt, indem er sagt: ‚Wer solches Beten hört, des Sünden werden dadurch vernichtet werden'. Und das ist doch wirklich auch kein geringer Vorteil. Es sind hienieden derer leider nur zu viele, die so tief in der Sünde stecken, daß man nicht umhin kann, Erbarmen mit den Armen zu fühlen, die immerfort in die schlimmen Wege gebannt bleiben, einem nicht ausgeheckten Ei vergleichbar, das unberührt im Nest verbleibt. Sie selber aber lassen es sich nicht einfallen, auch nur einmal das Wort ‚künftiges Leben' in den Mund zu nehmen. Wie könnte es da anders sein, als daß ihr Sündenkarma sich, durch nichts gehindert, auswächst? Lassen wir sie's denn wenigstens hören, wenn *wir* anrufen: so werden dann doch ihre Sünden in etwas getilgt werden. Und ist es hierum nicht eine große Sache?

Und noch ein anderer großer Gewinn: auch unsere eigenen Verfehlungen werden dadurch vernichtet werden. Was Engo Hōshi meinte, wenn er in seinem Kommentar sagt: ‚Hörst du nur achtsam drauf, wenn so von selbst der Klang, der wundersame, an die Türe deines Herzens klopft: alsbald wird stets der Staub, der dich umhüllte, von dannen weichen, und was in deinem Innersten gehemmt war, wird dann frei zum Flug die Schwingen regen', das ist dahin auszulegen: Wenn die Stimme, die wir zu lautem Anrufen erheben, von selber zu uns zurückkehrend in unser eigenes Ohr dringt, so vernehmen wir sie uns selbst zu großem Gewinne, indem unser Inneres davon getroffen und bewegt wird; alsbald wir sie vernehmen, ist immer auch schon unser Sündenkarma ver-

[1]) Zitat aus dem Mahāyāna-mūlajāta-hrīdayabhūmi-dhyāna-Sūtra.

[2]) Gemeint ist Eikwan Rishi, der Wiederhersteller des nach ihm benannten Tempels Eikwandō.

nichtet, und freier wird uns die Brust, und leichter wird es uns ums Herz, indem die argen Gedanken, die uns umstricken, vertrieben werden. Also, indem wir anrufen und dabei auf uns selber hören, schmilzt unsere Sünde sowohl vor unserem Hören wir vor unserem Anrufen zugleich dahin, so daß sie durch eine Anbetung Buddhas gleich zwiefach von uns abgetan wird. Und das ist doch wohl Gewinn, groß genug, um voll damit zufrieden zu sein.

Ja, was doch hienieden, es wäre denn das Allerwundervollste, ließe sich an Verdienstlichkeit damit vergleichen? Und solcher Segenswirkungen sind es die Menge. So rufe du nur immer denn geflissentlich mit lauter Stimme den Namen Buddhas an, ohne dich irgend daran zu kehren, wenn andere etwa darob über dich spotten!“

11.

Darauf war es wieder die Stimme der jugendlichen Fragerin von vorher,[1]) die sich vernehmen ließ.

„Die Verhältnisse bringen es nun einmal so mit sich, man muß mit der Welt gehen und mit den Leuten verkehren; da ist es einem gar nicht möglich, in einem fort den Rosenkranz in der Hand zu halten. Ist es nun doch als Laßheit anzusehen, wenn ich da meine, es sei genug daran, wenn ich nur früh am Morgen eine beschränkte Anzahl von Anrufungen erledige, alsdann aber mich darauf beschränke, nur im Herzen frommen Sinn zu bewahren, ohne der gepflogenen Andacht wieder zu vergessen?“

Ihr wurde diese Antwort:

„Das ist soweit eine ganz gute Überlegung von dir und zeigt, daß du wirklich ernst gesinnt bist. Im allgemeinen sagt man ja wohl, daß Hōnen Shōnin gelehrt, man solle den ganzen Tag und die ganze Nacht geflissentlich dazu verwenden, seine bestimmte Anzahl von Anrufungen herzubeten. Damit hat er aber doch im Grunde auch nur eben dies gewollt, daß man innerlich beständig in der rechten Gebetsstimmung bleibe. Und so magst du es denn ruhig bei deiner gegenwärtigen Praxis belassen. Aber ein Hilfsmittel, wohlgeeignet, unseren Sinn auf Buddha zu lenken, bleibt darum der Rosenkranz doch, und wo man sich seiner nicht bedienen wollte, könnte es doch leicht geschehen, daß man der Andacht überhaupt vergäße.

Nun gibt es aber nach Hishaku Zenjis Erklärung einen Rosenkranz von ganz besonderer Art. Er nämlich sagt: ‚Gemeinhin fertigen sich die Leute Rosenkränze von Kristall oder von Seifenbaumbeeren. Ich dagegen mache meine Ausatmungen und Einatmungen zu meinem Rosenkranze. Wenn ich, indem ich den heiligen Namen anrufe, dies in Anpassung an mein Atemholen tue, so kann ich jederzeit guter Zuversicht sein. Sollte es gleich sein, daß da einmal ein Odemzug mein letzter wäre, also daß ich mit ihm dem zukünftigen Leben anheimfiele, was sollte mir darob bangen?‘

Das ist nun freilich ein Sentiment, das nicht eben jedem liegen wird. Aber ist es in der Tat ein lästig Ding, so einen Rosenkranz von Kristall oder

[1]) Vgl. den 5. Dialog.

von Seifenbaumbeeren in der Hand zu halten, so könnte man schon nichts klügeres tun als sein Namu Amida Butsu herzubeten, indem man sein Aus- und Einatmen sich den Dienst des Rosenkranzes leisten läßt. Schickt man sich an, zu schlafen: daß man sich niederlegte mit Namu Amida Butsu auf den Lippen! Wachte man dann auf, man würde alsbald wieder fortfahren, anzurufen. Und wäre so jeder unserer Atemzüge ein Gebet zu Buddha, was brauchte man sich dann Sorgen zu machen, ob man auch die bestimmte Anzahl Anrufungen erledigt? Und geschähe es, daß uns dabei zuletzt einmal der Atem stockt, nun denn, so hätten wir dies Leben mit einer Anrufung Buddhas beschlossen. Was Not fürwahr wäre da, sich zu fürchten vor dem Vonhinnen- in das zukünftige Leben Hinübergehen? Es ist jedenfalls ein höchlichst beruhigender Rosenkranz. Daß du denn lernen wolltest, bei deinem Anrufen dich seiner Hilfe zu bedienen!"

12.

Darauf sprach wieder der Mann, der schon gleich am Anfang mit einer Frage zu Worte gekommen war, der etwas von sich selber eingenommene. Jetzt ließ er sich aus, wie folgt:

„Auf Midas vorzeitliches Gelöbnis mag ja, allüberragend wie es ist, durchaus Verlaß sein; aber, ich weiß nicht, wie das so kommt, es will mir nun einmal ganz und gar nicht in den Sinn, daß das bloße Namu Amida Butsu-Herbeten, ein Tun also, geringfügiger als irgendwelche andere Frömmigkeitsleistung, so etwas Verdienstliches sein soll. Ohne Zweifel befinde ich mich im Irrtum, wenn ich so denke. Willst du denn wohl so gut sein, mich über diesen Punkt des näheren zu belehren? Es liegt mir wirklich daran, zu festerem Glauben zu kommen."

Er antwortete ihm und sprach:

„Darüber ist nicht not, ein langes zu reden. Der hehre Name Midas wird im Muryōjukyō als allgenugsam gepriesen, und in dem Shōsan-jōdo-kyō wird von ihm gesagt, daß er unermeßlich und grenzenlos und in seiner Vortrefflichkeit wundervoll sei. Daß nun aber dieser hehre Name so ein einzigartig hohes Gut ist, das hat seinen Grund in der Geschicklichkeit der einstmals durch fünf Kalpas hindurch von Hōzō Bosatsu fortgesetzten Meditation und in der Kraft der glücklich hinausgeführten Urverheißung des Mida Nyorai, infolge deren er nun eben recht eigentlich das Mittel ist, Menschen, die in ihren vergangenen Existenzen träge gewesen auf ihr künftiges Glück hinzuwirken, zum Heil zu fördern. Um das zuwege zu bringen, hat er zuerst als Bodhisattva, seines eigenen Leibes und Lebens nicht achtend, in nicht genug zu verdankender Weise an Stelle der in Sünden verlorenen Menschheit alle möglichen schweren Kasteiungen und schmerzvollen Bußübungen auf sich genommen und dann, nachdem er nach vollkommener Vollbringung alles Guten endlich zum Buddha geworden, als solcher all sein Mühen und alle gute Frucht seines Mühens ganz und gar in den hehren Namen hineingelegt und diesen, ohne auch nur das Geringste ihnen vorzuenthalten, den Menschen vermacht. Und darum nun: wo einer diesen Namen ausspricht, da geschieht es, daß eben damit alle guten

Werke und verdienstlichen Akte, die darin beschlossen sind, in seinen Mund einströmen und alsbald zu seinem eigenen Besitze werden, so daß dann des Namu Amida Butsu-Beters Verdienst wird, was Midas Verdienst ist, und zwischen beiden kein Unterschied mehr ist.

In der Tat, hätte Buddha nicht solch eine Veranstaltung getroffen, wie hätte es uns bei unserer Unwissenheit je möglich sein sollen, so leicht wie jetzt des höchsten aller Güter teilhaftig zu werden? Ja, in der vollkommenen Buddhaschaft fehlt auch nicht eine von all den ungezählten Tugenden; und da es eben der hehre Name ist, der aller dieser Vollkommenheiten Band ist, wie sollte sich ein Gutes vorstellen lassen, das nicht in ihm beschlossen wäre? Jede einzelne gute Tat, die wir vollbringen mögen, ist nicht mehr als nur ein Partikelchen darin, und keine einzige kommt auch nur entfernt an Bedeutung dem Anrufen des Namens Buddhas gleich.

Während denn der hehre Name, würde er auch nur ein einziges Mal angerufen, reich ist an Kraft, alle Sünden zu tilgen und alles Gute zu wirken, taugen alle die anderen Übungen, so viel Anstrengung man auch an sie setzt, nur wenig, die Hindernisse, die uns im Wege stehen, wegzuräumen und uns Heil zu schaffen. Daher auch im Amida-kyō aus den anderen Übungen als solchen, die nur wenig Gutes zu schaffen mächtig seien, so wenig gemacht und erklärt wird, daß man es durch sie nimmer dahin zu bringen vermöge, daß man in jenes Land wiedergeboren wird, wohingegen der heilige Name als Wurzel alles Guten gepriesen und gelehrt wird, daß es ein Leichtes sei, durch ihn zum Leben einzugehen. Und trotzdem können die Menschen in ihrer Torheit diesen Namen, der über alle Namen ist, gering achten und dafür ein Aufhebens machen von den mancherlei guten Werkchen, hinter denen doch so ganz und gar nichts ist. Das ist eine schwere Verirrung.

Buddha selbst hat in langem Mühen gewissermaßen Scholle auf Scholle gehäuft, also daß nun alle die harten Übungen, die er auf sich genommen, dastehen wie der ragende T'ai-san.[1]) Daß wir unsererseits nun bloß nicht säumen wollten, auf die Kleinodien in der Tiefe unseren Blick zu richten, nicht achtend des wertlosen Sandes sogenannter guter Werke!

O, wie es doch nur zugegangen, daß wir, von Ewigkeit her unfähig, selbst auch nur ein Gutes zu vollbringen, nun, auf dieses allesüberragende vorzeitliche Gelöbnis Midas treffend, diesen Namen haben hören dürfen, in dem alles Gute so vollkommen beschlossen ist? Einzig durch Buddhas weise Veranstaltung, die erbarmungsvolle, gnadenreiche, ist es geschehen, die wir ihm nimmer zu vergelten, für die wir ihm nie genugsam zu danken imstande sind. Selbst wenn wir alle unsere Gebeine zerbrächen, wir vermöchten's nicht, uns ihm recht dafür erkenntlich zu zeigen. Daß wir ihm denn wenigstens unseren Dank erstatteten, indem wir ihn anrufen aus allen Leibeskräften!

Wäre uns Härteres als dies zu leisten zugemutet, die geforderte Übung möchte an sich noch so wunderkräftig sein, wie übel wären wir gleichwohl

[1]) Siehe S. 89, Anm. 2.

dran, da wir nun doch einmal untüchtig sind, Schwierigeres zu leisten! Nun aber, wo da alles auf ganze sechs Laute[1]) reduziert ist, die alles Guten unendliche Fülle in sich befassen, nun brauchen wir auch nur, was das leichteste Ding von der Welt ist, diesen Namen auszusprechen, und tun damit doch etwas, dessen Verdienst ganz unermeßlich ist. So haben wir ganz von selbst, ohne daß wir selbst darauf ausgegangen sind, Schätze die Fülle gewonnen, Schätze von unüberbietbarem Werte, und haben, was uns leichtiglich die Frucht ewigen Lebens wirket, vollkommen zu unserer Verfügung. So geringfügig all der anderen guten Werke Verdienst ist, so schwer sind sie doch alle zu vollbringen. Ganz anders hier! Und arme, unwissende Geschöpfe, die wir nun einmal sind, konnte ja auch Buddha gar nicht wohl anders für uns sorgen als eben in solcher Weise.

Eben darum aber müssen wir ihm nun auch dankbar sein, indem wir nur an das eine denken, wie Buddhas Freundlichkeit gegen uns so ganz grenzenlos ist. Und wolltest du darum, weil es so ein Leichtes ist, seinen Namen anzurufen, gering davon halten, so würde das eben nur bekunden, daß du noch ganz und gar nicht erfaßt hast, was es überhaupt um diese Sache ist. Ein Pferd mag zufällig abgemagert sein, ein rechter Pferdekenner wird es ihm darum doch ansehen, wenn es etwa ein schneller Renner ist, und nur wer sich auf Rosse nicht versteht, wird sich durch die Magerkeit eines Renners verführen lassen, seinen Beinen nichts zuzutrauen. Ein Tor auch du, wenn du die Kraft der Anrufung des guten Buddhanamens verkennen wolltest nur darum, weil sie so etwas Leichtes ist."

Mit solchen Worten schalt und beschämte er unverblümt den Frager.

13.

Wieder nahm jemand das Wort. Es war wieder die anscheinend wohlbejahrte Frau, die schon einmal das Wort ergriffen hatte.

„Ich habe gehört, daß der Buddha Amida keinen, der sein Namu Amida Butsu betet, verwerfen, sondern ihn mit seinem Buddhalicht umfahen werde. Was aber wollen eigentlich die Worte ‚umfahn und nicht verwerfen'[2]) besagen? Es ist ja nun einmal so, daß man etwas erst dann nach seinem ganzen Werte zu würdigen imstande ist, wenn man es ganz und voll begriffen hat."

Ihr wurde diese Antwort:

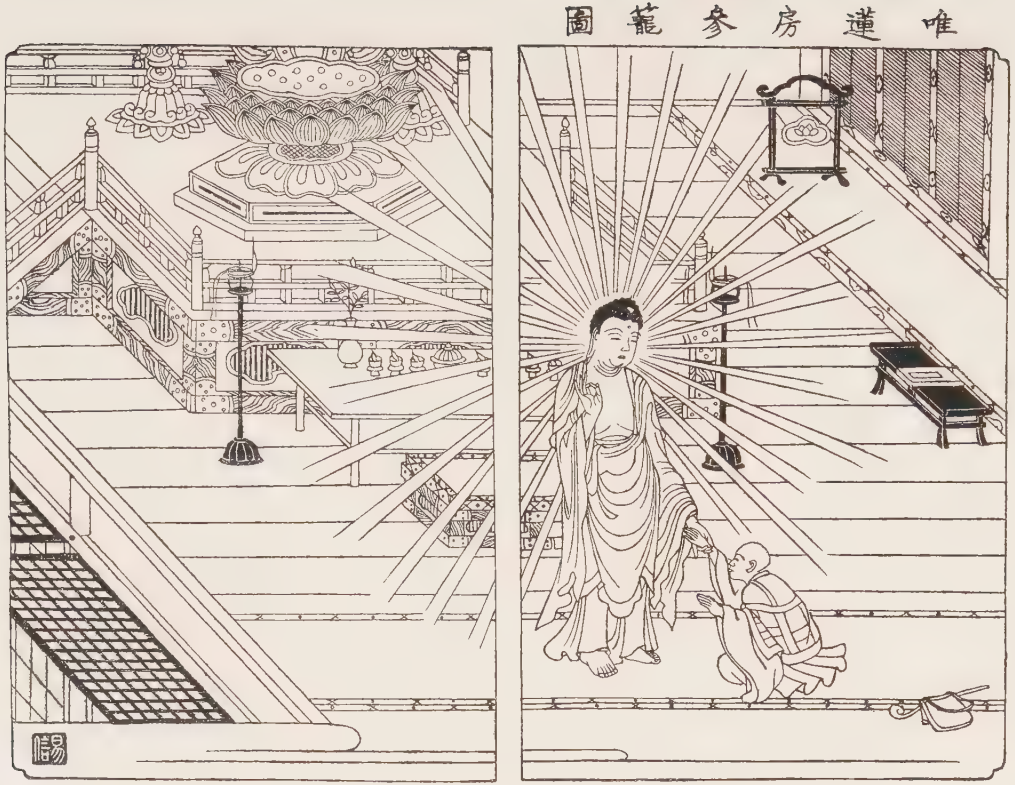
„Das ist ein Punkt der Lehre, der auch in den Sūtras[3]) und Kommentaren als einer von großer Wichtigkeit bezeichnet wird. Und so muß einem in der Tat daran gelegen sein, sich innerlich recht darüber klar zu werden.

Zuvörderst denn, wenn es heißt, daß er umfahn und nicht verwerfen werde, so will das besagen, daß der Buddha Amida ihrer keinen, die seinen Namen anrufen, von seinem Angesicht verstößt, sondern einen jeden von ihnen von ferne her mit seines Lichtes Glanz umfängt. Da war, so habe ich mir

[1]) D. i. das Aussprechen der sechs Laute *Na-mu A-mi-da Butsu.*

[2]) Jap. *sesshu fusha.*

[3]) D. h. in den drei Hauptsūtras der Jōdo-shū.



Das Buddhabild im Tempel steigt von seinem Lotusthronsitz hernieder, einem Anbetenden die Gnadenhand zu reichen.

erzählen lassen, — es ist nicht lange her — ein Weiser, den eben über diesen Punkt auch Zweifel anfochten und der deshalb ein Gebet an Buddha richtete, er wolle ihn doch wissen lassen, wie die Sache recht zu verstehen sei. Und siehe, dieweil er in einem Traume lag, streckte das Buddhabild im Tempel nach ihm die Hände, faßte des Weisen Arme für geraume Weile und sprach alsdann zu ihm: ‚Umfahn und nicht verwerfen — siehe, das ist es, was damit gemeint ist‘. Hieraus kann man sich in der Tat trefflich zum Bewußtsein bringen, was die Worte eigentlich besagen. Ihr Sinn ist der, daß er, die Hände seines Lichts ausstreckend, seine Gläubigen immerfort in seinen Armen hält und nimmermehr verläßt. Ist Mida uns bereits allezeit mit seinem vorzeitlichen Gelöbnis Schutz und Schirm, bedacht, uns sicherlich zur Wiedergeburt zu helfen, und will er auch noch selbst hernachmals in der Stunde unseres Absterbens kommen, uns zu sich einzuholen, und ist so also bereits zwiefach von ihm dafür gesorgt, daß wir wegen unseres Eingehens zum Leben keinerlei Furcht zu haben brauchen, so kann er es gleichwohl nicht über sich bringen, auch nur für einen Augenblick, dieweil wir noch hienieden wallen, seine Hand von uns abzutun, sondern hüllt uns auch von jenseits her, auf uns scheinend, in sein Licht und schaut auf uns hernieder, ob etwan unser Herz in Ängsten sei. Und darum, sind wir nur einmal in seinen Lichtglanz aufgenommen, so können wir uns unseres Einkommens zum Leben aufs beste versichert halten, weil da nimmermehr zu fürchten ist, wir könnten je von seinem Angesicht verworfen werden. Solange wir hienieden wallen, sollen wir wallen dürfen, vom Glanze seines Lichts umfangen, und endet dieses Leben, so sollen wir von hinnen gehen, um drüben auf der Lotusblume einen Sitz für uns bereit zu finden. Und läßt es sich denn so unser ganzes Leben lang bis zur Stunde unseres Abscheidens beruhigten Herzens wallen, so brauchst du nur, in deinem Innern gewiß, daß du immerdar von Buddhas Licht umfangen bist, geflissentlich mit ernstem Sinne seinen Namen anzurufen.“

14.

Noch einmal nahm dieselbe Frau das Wort:

„Man tut doch wirklich gut daran, so eingehend wie nur immer möglich zu fragen. Nunmehr erst bin ich in meinem Inneren beruhigt, trotz der Schmalheit des Pfades, gerade als ob mich jemand bei der Hand genommen, mich zu führen. Denn so gefahrdräuend die zwei Ströme im Gleichnisse der Vorstellung erscheinen müssen, größer noch ist doch die Zuversicht, die einem der Gedanke an dies Licht verleiht, das uns nicht im Stiche läßt. Es ist doch etwas Köstliches um diesen Glanz aus der Höhe!

Aber da ist noch eins, was mir nicht recht klar ist, und wie ist es damit? Ich meine nämlich, ich hätte einmal davon reden hören, daß die drei Arten Schmutz vernichtet würden.“

Der Weise sprach:

„Jawohl, so etwas ist gelehrt. Es heißt, daß, wo einer von dem Lichtglanz dieses Umfahens beschienen wird, alsbald alle drei Arten Schmutz, Begier-

lichkeit, Haß und Torheit, an ihm vernichtet seien. Was das besagen will, kann ein Vergleich dir deutlich machen. Dem Sonnenlichte wohnt, weil es von einem Feuerball entsprungen, die Eigenschaft inne, die Dinge auszutrocknen, dem Mondlichte dagegen, da es von einem Wasserball kommt, die andere, die Dinge zu feuchten.[1]) Ebenso ist nun auch diesem Lichtglanze, da er aus Buddhas Nicht-Gier, Nicht-Haß und Nicht-Torheit als aus seinen drei guten Wurzeln entsprungen, die Kraft eigentümlich, die drei Gifte aller Menschen: Begierlichkeit, Haß und Torheit, zu vernichten.

Und wiederum: Wie, es mag noch so viel Schnee fallen, dieser doch weggeschmolzen wird, also daß er sich nicht aufhäufen kann, solange nur droben am Himmel noch ein Strahl der Sonne wärmt, ebenso ist es auch mit den argen Gedanken: so dicht sie oft in uns beieinander wohnen, es braucht nur dieses Licht von oben auf sie niederzuscheinen und die Sündenhindernisse werden immerzu vernichtet, also daß es gar nicht dazu kommen kann, daß sie sich ansammeln.

Alle Begnadung dieser Art überhaupt aber hat ihren Grund in nichts anderem als darin, daß der Buddha Amida in seinem Erbarmen mit den armen, sündigen Menschen, um ihre Sünde zu vernichten, sein Gelübde aufgerichtet und ihm entsprechend recht gerungen hat, dadurch er eben dann zu solchem wundervollen Licht gekommen.

Dieses Licht nun, heißt es, umfängt einzig diejenigen, die den Namen Buddhas anrufen. Da nun aber wir das ja allbereits tun, so wird auch sein Licht gewißlich auf uns scheinen. Wir brauchen nur seinen Namen anzurufen und uns dadurch das höchste Verdienst, das wir uns erwerben können, zu erwerben, so kann es uns nicht fehlen, daß wir in das Reine Land einkommen. Denn welches Hindernis sollte uns noch den Weg zum Leben verbauen können, nachdem wir, von dem Lichte Buddhas getroffen, unserer Sünden Menge haben vernichten lassen? Und wie anders sollten wir in der Tat befähigt werden, unsere Sünden zu vernichten und dem Guten freie Bahn zu machen, als durch die Hilfe des hehren Lichtnamens? Ja, einzig der gnadenvollen Veranstaltung des vorzeitlichen Gelöbnisses mit seiner Verheißung von Midas Kraftbeistand haben wir das zu danken.

Denkt man dem in Ruhe nach, so hat man allen Grund, voll Freude zu sein. Wie sollte man da aber nicht auch den Wunsch haben, sich seinerseits dafür erkenntlich zu zeigen, gälte es gleich, Leib und Leben daran zu setzen?“

15.

Darauf nahm wieder ein Mann das Wort.

„Es gibt nichts, was so bedeutsam wäre wie eines Menschen letztes Stündlein. Nun kommt es aber doch vor, daß ein Sterbender so abgelebt und altersschwach ist, daß er zu rechter Andacht gar nicht mehr die Fähigkeit hat, oder

[1]) Von der wässerigen Natur des Mondes spricht auch der große japanische Altertumsforscher Kamo Mabuchi (gest. 1769) einmal in seinem Kommentar zum Manyōshū. S. Chamberlain, The Classical Poetry of the Japanese, p. 89, note.

daß einer dermaßen von Schmerzen heimgesucht ist, daß er auf alles und jedes sonst vergißt. Und stelle ich mir solche Zustände vors Auge, so faßt mich unwillkürlich ein Bangen für mich selbst, was wohl aus mir werden würde, wenn es mit mir zum Sterben ginge, während ich nicht mehr die Kraft besäße, auch nur die letzten zehn Anrufungen über die Lippen zu bringen. Müßte in solchem Falle nicht die Schar der Heiligen, auch wenn sie sich schon zu meiner Einholung aufgemacht hätte, auf halbem Wege wieder ihre Schritte hemmen? Der Gedanke daran erfüllt mich immer mit dem größten Schrecken.“

Auf diese Frage wurde nachstehende Antwort gegeben:

„Der Zweifel, den du mir da äußerst, läßt mich beinahe annehmen, du bildest dir ein: ob man angenommen wird oder nicht angenommen wird, das hänge daran, ob einem das letzte Stündlein früher oder später komme. Dann aber hättest du noch gar nicht recht begriffen, welcher Meinung Buddha seine Urverheißung, daß er uns zu sich einholen wolle, aufgerichtet hat.

Es ist sicher von vornherein schon ein Irrtum, wenn jemand meinen wollte, daß man in seinem Sterbestündlein überhaupt aus eigener Kraft wahrer Andacht fähig sein könne. Gemeinhin ist es doch an dem, daß ein Mensch in seinen letzten Momenten nicht nur die Schmerzen fühlt, die ihm sein Kranksein verursacht, sondern daß dazu auch noch die Pein des Sterbenmüssens, die unerträgliche, kommt, und daß außer diesen beiden Heimsuchungen auch noch alle während des ganzen Lebens von ihm verübten Missetaten, eine um die andere, vor ihn hintreten und jede derselben ihn wie ein Folterknecht bedräut: Bezahle vorerst, was du mir schuldig bist! jede wetteifert, die erste zu sein, den Armen zu schlimmen Qualen wegzuschleppen. Und weiter bieten die vier Māras[1]) ihre Macht auf und suchen, wie sie ihn in die drei schlimmen Regionen[2]) hinabstürzen können, also daß schließlich der arme Kranke, so allenthalben eingeengt und behindert, um alle wahre Andacht kommt und immer weniger weiß, wo aus und ein mit seinen Gedanken. Das ist dann ein Moment, in dem sowohl des Sterbenden eigener Geist, wie sehr er sich immer anstrengen möchte, ohnmächtig ist, als auch keines anderen Menschen Macht Hilfe zu leisten vermag.

Eben in solcher Stunde aber will der Buddha Amida, also hat er zugeschworen, auf ihn herniederblicken und, ihm zu helfen, gewißlich mit der Schar seiner Heiligen kommen und ihn zu sich einholen. Und darum, wenn es einem Menschen nun herangekommen, das Stündlein seines Absterbens, so wird er auch eilends, ohne der Stunde zu verfehlen, für die er sein Kommen verheißen, vor ihm erscheinen und erbarmungsvoll ihm die helfende Hand reichen, also daß seine Seele nimmermehr in Verwirrung sein wird; denn Buddhas Macht ist stark genug, selbst über des Sündenkarmas Kraft im Ringen zu obsiegen. Und so wird es geschehen, daß schließlich auch die vier Māras sich werden

---

[1]) Jap. *ma*, wörtl. Mörder, d. i. Teufel. Als die vier Arten Teufel werden angegeben: 1. die, welche sich aus den fünf Skandhas erheben, 2. die aus den bösen Begierden sich erhebenden, 3. die des Todes, und zu diesen drei im Menschen selbst wohnenden, den sogenannten *nai-ma*, noch als vierte Art der äußere Teufel (*ge-ma*).

[2]) S. S. 53, Anm. 2.

davon machen und die drei schlimmen Regionen ihre Zugänge werden schließen müssen.

Halten wir denn nur fest im Sinn, daß es auch in unserer Sterbestunde noch zu der wahren Andacht bei uns einzig durch den Beistand der Schar der Heiligen kommen soll, die uns einzuholen herbeieilen werden, und daß wir dieser Heiligen Einholung hinwiederum uns einfach als einer sicheren Folge unseres Anrufens Buddhas in gewöhnlichen Tagen versehen dürfen, nun denn, so braucht es ja nichts weiter, als daß wir, Tag für Tag zu Buddha flehend, so oft wir nur immer können, die Anrufung seines Namens wiederholen, bittend, daß er uns doch ja zu sich aufnehmen wolle.

Ein eitel Hoffen kann das gar nicht sein, wo doch die eidliche Urverheißung so ganz ohne Falsch freundlich aufgerichtet worden. Ist es ja doch schon in irdischen Dingen, die uns von großer Wichtigkeit zu sein dünken, so. Hat man da einmal eines zuverlässigen Menschen Zusage erhalten, so kann man fortab innerlich ruhig sein und volles Vertrauen haben. So just auch hier. Wie viel leibliche Schmerzen ein Kranker auszuhalten haben und wie umnachtet sein Geist sein möchte, Buddha wird doch gewißlich kommen, ihn einzuholen und zu sich aufzunehmen, und dabei nimmermehr gegen seinen eigenen im Anfang geleisteten Eidschwur fehlen; denn wie sollte er je eines Versprechens vergessen können, das er einmal gegeben?

Und naht er sich, den Sterbenden einzuholen, linder werden diesem alsdann ganz von selber die Schmerzen, die seinen Körper peinigten, und leichter wird es ihm ums Herz, und es wird dann auch nicht ausbleiben, daß er noch ein zehendmal anruft und sicher zum Leben eingeht. Ist es also ganz und gar ausgeschlossen, daß Buddhas Vorsatz vereitelt würde, was sollte man sich vor dem Sterben grauen lassen?“

So stellte er ihm die Sache als etwas hin, darüber man völlig beruhigt sein könne.

16.

Wieder ließ sich eines Mannes Stimme hören.

„Ich bin ein armes, unwissendes Menschenkind, das sich auf Subtilitäten nicht versteht, und so werden mir auch alle die Einzelheiten von Midas Urverheißung immer Dinge bleiben, die für mein Verständnis zu tief sind. Was ich denn gerne hätte, das wäre, daß du aus diesen vielen Einzelheiten eine besonders leicht faßbare herausgriffest, die gerade für mich, wie ich nun einmal bin, geeignet ist, mich für mein ganzes Leben innerlich darüber zu beruhigen, daß ich mich des Eingehens zum Leben versichert halten darf.“

Ihm wurde diese Antwort:

„Nun, für deinesgleichen wird das Leichtestverständliche und Zumeisteinleuchtende immer der Hinweis darauf sein, daß in den Worten: ‚wenn jemand nur meinen Namen anruft, so wird er wiedergeboren werden‘ darum unmöglich ein Trug sein kann, weil es eben Worte sind, die wirklich und wahrhaftig von Buddha gesprochen wurden. Glaubst du nur fest an dieses eine, so werden

alle deine Zweifel, so viele es ihrer sein mögen, aufgelichtet werden und du wirst innerlich völlig beruhigt sein bezüglich deines Eingehens zum Leben.“

17.

Noch einmal ließ derselbe Mann sich hören:

„Natürlich lasse ich es mir niemals einfallen zu meinen, Buddha könne lügen. Aber daß ich zum Leben eingehen werde, will mir darum doch noch nicht als eine ausgemachte Sache erscheinen.“

Worauf ihm folgendes als Antwort wurde:

„Aber wie kannst du doch nur? Ist Buddhas Wort Wahrheit, so ist ja doch gar nicht abzusehen, warum unser Eingehen zum Leben irgend noch fraglich sein sollte. Als Menschen gewöhnlichen Schlages, die durch und durch verblendet sind und nur ganz dunkle Vorstellungen über die tieferen Zusammenhänge von Ursachen und Folgen haben, sind wir nun doch einmal nicht in anderer Lage wie ein Blinder, der darauf angewiesen ist, der Führung eines anderen zu folgen, der selbst gesunde Augen hat. Wenn wir nun aber z. B. eine Wahrheit wie die, daß wer da sündigt, zur Hölle fahren werde, glauben einzig darauf hin, daß wir es eben mit einem Lehrausspruche des erleuchteten Buddha zu tun haben, warum sollte dann gerade nur die Lehre von ihm, daß wer Midas Namen anruft, zum Leben eingehen werde, dermaßen skeptisch von uns aufgenommen werden, wie es oft geschieht? Wie das auch Yoketsu[1]) ausgesprochen, wenn er einmal sagt: ‚Wer da Sünde tut, der wird einzugehen haben zu dem Orte der Pein; wer auf Mida seines Herzens Andacht richtet, der wird in die Gefilde der höchsten Seligkeit geboren werden. Der eine wie der andere Satz ist gleicherweise Buddhas Spruch. Aber während nun die Menschen wohl sich ängstigen, sie möchten zur Hölle fahren, wollen sie doch nicht der Zweifel bezüglich ihres Eingehens zum Leben sich entschlagen. Ist das nicht falsch von den Menschen?‘

Das also ist ein Grund, aus dem du dir die Sache als unbedingt gewiß und versiegelt gelten lassen kannst. Dazu aber kommt noch ein anderes: Es sind keineswegs nur Shakusons[2]) Worte allein, die uns Midas vorzeitliches Gelöbnis kundgemacht, nein, auch die Buddhas aller zehn Richtungen, zahllos wie die Körner des Sandes im Ganges, sie alle sind als Zeugen aufgestanden und haben einhellig ihre Stimme erhoben zu der Versicherung: Ja, es ist Wahrheit, und ihr sollt nicht daran zweifeln, daß wer da Buddhas Namen anruft, zum Leben eingehen wird.

[1]) Mit Yoketsu ist der berühmte chinesische Priester Chikai oder, wie er in Japan gewöhnlich genannt wird, Chisha Daishi (538—597) gemeint, der Begründer der Tien-tai-Schule. Über ihn siehe Hackmann, Ein Heiliger des chinesischen Buddhismus und seine Spuren im heutigen China (Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionsw. XVIII, S. 65—72), sowie dess. Verf. Aufsatz: Aus der Heilsmethodik des Buddhismus (ebenda XVII, S. 360—367). Vgl. auch Haas, Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan. (Mitteil. der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens Bd. X, Teil 1, S. 95 ff.). Der im Text zitierte Satz findet sich bei Chikai in der Einleitung zu seiner Schrift Tsing-thu-shi-i-lun, jap. Jū-gi-ron, Abhandlung über zehn Zweifel [bezüglich des Reinen Landes]. S. Nanjios Cat. No. 1574.

[2]) D. i. Shākya.

Trotz allen Falsches, davon die Reden der Menschen so voll zu sein pflegen, kann man doch selbst in ihre Worte noch Vertrauen setzen, dann wenigstens, wenn einem ihrer viele alle übereinstimmend einunddasselbe sagen. Buddhaworte nun aber gar, diese Worte, die niemals trügen, sie sind doch erst recht nicht gering zu achten. Sie wären es nicht, wär's gleich nur der eine Buddha Shaka, der sie uns gekündet. Wie erst müssen wir aber nicht von Ehrfurcht durchschauert werden, wenn wir uns vorstellen, wie da leibhaftig eine ganze Heerschar von Buddhas zusammen uns das gleiche Wort der Wahrheit kündet! Wie sollte in einem Menschen, nachdem er solches gehört, auch nur im geringsten noch Raum für Mißtrauen sein?

Ja, auf solches dreitausendfache Bürgenzeugnis hin magst du ruhig unverzüglich allen Zweifel bezüglich deines Eingehens zum Leben fahren lassen und brauchst du keinen Augenblick zu säumen, den Glauben in dir erstehen zu lassen, daß dein Heil wohlgesichert ist, indem du mit dem Munde dein Sechs-Laute-Gebet sprichst. Überdies ist es auch, da die Buddhas allesamt der Anrufung des Namens solcherweise die größte Bedeutung beimessen, nicht an dem, daß es etwa nur eine Weise gäbe, auf die uns zur Erreichung des ewigen Lebens äußerer Beistand zuteil wird. Ein Dreifaches ist es, was es uns so überaus leicht macht, in die Gefilde der Seligkeit geboren zu werden: von drüben her der Kraftbeistand des vorzeitlichen Gelübdes Buddhas, das uns lockend zuruft, von diesseits Shakas Kraftbeistand, der, lehrend und das vorzeitliche Gelöbnis preisend, uns ermuntert und vorwärts treibt; rings um uns her auf allen Seiten aber der Kraftbeistand, der in dem Wahrheitszeugnis all der andern Buddhas liegt, die uns Schutz und Schirm sind. Und dieser dreifache Kraftbeistand wirkt zusammen, uns zum Anrufen des Namens Buddhas zu helfen.

Daher heißt es in Kozans[1]) Kommentar: ‚Es ist geradeso, wie wenn einer, der gewillt ist, über die große See zu fahren, nachdem er ein großes Schiff mit einem guten Fährmann aufgetrieben, dazu nun auch noch günstigen Fahrwind hat. Ihm kann es nicht fehlen, daß er ehestens sicher wohl anlangt am anderen Gestade'. So hier. Daß Mida, seine Urverheißung aufrichtend, den Versinkenden eine Rettung geschaffen, das ist dem Schiffe zu vergleichen. Daß Shaka voll Erbarmen den Irrenden ein Führer wird, das ist dasselbe, was der Fährmann tut. Und daß uns auf dem Weg zum Reinen Lande die Scharen der Buddhas schirmend zur Seite stehen, das ist damit zu vergleichen, daß man günstigen Fahrwind erlangt. So gibt es nun fürder für den, der den Gebetsruf Namu Amida Butsu als Segel hißt, nichts mehr, das ihn dran zu hindern vermöchte, daß er über die Samsāra-See des Lebens und Todes hinüberkommt. Und verblieben wir doch noch, nachdem so durch aller Buddhas Zusammenwirken in aller und jeder Weise für unser sicheres Dahinfahren beste Fürsorge getroffen ist, zweifelnd hier in diesem Lande der Unreinheit, wem anders können wir es schuld geben als uns selber? Sicherlich, wir hätten kein Recht, uns über irgend jemand sonsten zu bekagen."

[1]) D. i. Chien Hōshi, ein Tien-tai-Priester der Sung-Dynastie. Verfasser eines Kommentars zum Kleineren Sukhāvatī-vyūha-Sūtra.

18.

Darauf nahm wieder ein anderer das Wort zu folgender Frage:

„Ich habe gehört, daß, wer da in seinem Herzen noch Zweifel nähre, ein Wiedergeborenwerden in einem Winkel des Reinen Landes zu gewärtigen habe. Was hat es eigentlich damit auf sich?“

Ihm wurde zur Antwort:

„Mit diesem Winkel ist eine Stätte gemeint, die zwar auch in den Gefilden der höchsten Seligkeit, aber doch abseits, außerhalb des Bezirkes der neunfach abgestuften Seligkeit gelegen ist. Dahin aber, heißt es,[1]) wird geboren werden, wer bei sich selber denkt: Es wäre ja etwas anderes, wenn einer vermöchte, sich einen Schatz von guten Werken anzusammeln, hinreichend, es mit seinen Sünden aufzunehmen; für einen so großen Sünder aber, wie ich einer bin, dürfte es schwer halten, vermittelst einer so geringfügigen Leistung, wie es ein ein- oder zehnmaliges Anrufen Buddhas ist, zum Leben einzukommen, die Urverheißung mag noch so vortrefflich sein. Das aber heißt von Buddhas Kraft gering denken und an ihr zweifeln. Und eben wer solches tut, hat zu gewärtigen, daß er in diesem Winkel wiedergeboren und dort für fünfhundert Jahre im Kelche der Blume eingeschlossen bleiben wird, wo er das Angesicht der Buddhas nicht schauen noch das Gesetz wird hören können. Dies darum, weil wir nun einmal keinen Zweifel darein setzen sollen, daß wir in einer einzigen Anrufung Buddhas selbst die schwersten Sünden vernichten und also des ewigen Lebens mit seinen neun Rangstufen teilhaftig zu werden vermögen. Hat Buddhas Weisheit, die wunderbare, doch die Kraft, sowohl ein geringes Verdienst in ein großes, wie auch schwere Sündentat in ein leichtes Vergehen zu wandeln. Daher denn auch jener Ausspruch eines Alten:[2]) ‚Wer da verblendet ist, wird Zweifel darein setzen. Indes, bei Buddha ist kein Ding unmöglich‘.

Daß solche Zweifler nun gleichwohl in der Unwissenheit ihres Herzens fort und fort beharrlich Buddhas Macht verkennen, dafür verdienten sie es ja wohl gewiß, zur Strafe den schlimmen Wegen anheimzufallen. Und wenn nun statt dessen die große Barmherzigkeit, die alle Welten überragende, dennoch auch ihnen einen Winkel wenigstens im Reinen Lande einräumt, ein Maß der Gnade Buddhas, dafür man in der Tat nicht genugsam danken kann, wie sollte da erst von ihm verlassen werden können, wer von ganzem Herzen an seine Urverheißung glaubt?“

19.

Wieder fragte der Mann und sprach:

„Nun wird aber auch noch von einem sogenannten Keman[3])-Lande ge-

[1]) Nämlich im Großen Sukhāvatī-vyūha-Sūtra. (Vgl. auch Einleitung S. 16, sub 3) *Ō-shutsu.*

[2]) Gemeint ist Hōdon Zenji, ein chinesischer Priester der Sung-Dynastie.

[3]) Wörtlich: Lässigkeit. Näheres über diesen Aufenthalt bietet ein Werk des japanischen Priesters Yōkwan (gest. 1111) mit dem Titel Ōjō-jū-in „Zwölf Ursachen zum Eingehen zum

sprochen. Wo doch hat man sich eigentlich dieses zu denken, und welche Sorte von Menschen sollen dortselbst wiedergeboren werden?“

Auf diese Frage wurde ihm als Antwort:

„Keman ist ein außerhalb des Paradieses und dieser unserer Welt näher gelegenes Land. Es ist der Ort, wohin vorerst einmal diejenigen geboren werden, die, mögen sie gleich gelegentlich einmal davon reden, daß sie zum Leben eingehen möchten, doch zu wenig starken Willen haben, um sich entschlossen mit ganzem Herzen auf Buddha zu stützen und auf die rechte Andachtsübung zu verlegen, ein Ort, von welchem aus sie erst nachher, wenn ihr Leben dort beendet ist, sicher in die Gefilde der höchsten Seligkeit sollen weitergelangen können. Ist man nun aber selbst mit einem so aller rechten Lebendigkeit ermangelnden Herzensverlangen noch imstande, dem Heile näher und näher zu rücken, wie sollte füglich irgend um dieses besorgt zu sein brauchen, wer von dem festen Wunsche nach solchem Heile innerlichst durchdrungen ist?“

20.

Abermals fragte der Mann und sprach:

„Was aber endlich wird mit denjenigen werden, die, mögen sie gleich den Sinn in etwas auf die Gefilde der Seligkeit gerichtet haben und zuweilen den Mund auch zu einem Namu Amida Butsu auftun, doch der rechten Herzensgetrostheit ermangeln und es zur Weckung rechter Andachtsübung nicht bringen, also daß sie selbst hinter denen noch zurückbleiben, die doch noch in den äußersten Winkel des Reinen Landes oder wenigstens in das Keman-Land geboren werden?“

Darauf antwortete der Weise also:

„Leuten solcher Art zum Ziele zu verhelfen, ist unter den Schwurworten von Midas vorzeitlichem Gelöbnis eines, das eben in Fürsorge für ihresgleichen gesprochen worden.[1]) Und darum liegt die Sache für sie denn so, daß sie nicht zwar schon in ihrem nächsten Leben — das ist in ihrem Fall nicht möglich —, wohl aber in ihrem nächsten, auf jenes folgenden Dasein sicher (kann die Verheißung doch unmöglich wirkungslos bleiben) zum ewigen Leben werden geboren werden.

Denkt man recht darüber nach, so wird klar: So tief ernst es Mida mit seiner Herzensabsicht ist, sich über die Menschen zu erbarmen, so umsichtig, auf jeden einzelnen bedacht ist auch in ihrer auf die Errettung der Menschen gerichteten Tendenz die von ihm aufgerichtete ursprüngliche Verheißung. Sie ist eine Heilsveranstaltung[2]) von so lückenloser, alle und jeden Einzelnen berücksichtigenden Vollkommenheit, daß auch nicht einer verloren gehen kann.

Leben“. Er wird in westlicher Richtung von unserer Welt, aber weit von dieser entfernt gelegen gedacht und als eine Stätte voll Sanges und Klanges, Tanzes und Spieles und prächtigen Schmuckes, überhaupt sinnlicher Genüsse aller Art vorgestellt.

[1]) Dieses Schwurwort ist das zwanzigste von den 48 Pranidhānas.

[2]) Jap. *hōben.*

Nicht nur daß da eine neunfache Seligkeitsabstufung vorgesehen ist, damit keine der verschiedenen Fähigkeiten höherer und niedrigerer Art zu kurz komme, nein, auch solche, die, weil sie in Buddhas Weisheit Zweifel setzten, zu einem dieser neun Ränge himmlischer Seligkeit nicht wohl zugelassen werden können, werden noch herzugerufen, so zwar, daß ihnen doch noch ein Winkel wenigstens im Reinen Lande vorbehalten ist; und wiederum nicht nur dies, es ist da ferner, bestimmt für solche, die selbst für diesen Winkel nicht reif sind, weil es um ihr Sehnen nach dem Himmel gar zu schwach bestellt ist, auch noch das Land Keman bereitet, dahin sie Mida führen will. So aber kann es nun überhaupt niemand geben, der nicht für die eine oder für die andere dieser Stätten tauglich wäre.

Und doch, selbst darüber hinaus noch ging sein Verheißen: er will sogar solchen Menschen, denen es etwa unmöglich sein sollte, auch nur zu der geringsten dieser Stätten einzugehen, und die darum noch in dieser Welt der Unreinheit hienieden zu verbleiben haben, behilflich sein, daß auch sie ehestens zum Ziel gelangen.

All dem gegenüber muß es einem doch wohl geradezu überwältigend zum Bewußtsein kommen, daß seine Barmherzigkeit von einer Tiefe ist, die sich gar nicht aussagen läßt. Wer immer also in diesem gegenwärtigen Zeitalter nur Namu Amida Butsu betet, der ist damit alsbald auch schon, es mag sonst mit ihm stehen, wie es will, zu einer Fähigkeit geworden, die fürder nicht mehr im Samsāra umherzuwandern braucht. Und ist in der Tat schon das als großer Gewinn zu schätzen, daß es einem Menschen, von dem nicht abzusehen ist, wann er überhaupt je dahingelangen sollte, sich selbst dem Zwange endlosen Wanderns von Geburt zu Tod und immer wieder neuer Geburt zu entwinden, vergönnt sein soll, schon in seinem dritten Dasein, vom gegenwärtigen aus gerechnet, ans Ziel seiner Wünsche zu kommen, und zwar ohne daß er dazu selber mehr zu tun hätte, als daß er einen einzigen Andachtsgedanken in sich aufkeimen läßt, so ist es erst recht eine Seligkeit, der in alle Ewigkeit keine andere sich vergleichen läßt, daß wir uns alsbald in der Nacht unseres Abscheidens aus diesem Dasein der Einholung durch Mida sollen versehen und am Morgen unmittelbar darauf des Eingehens zum ewigen Leben sollen gewärtig sein dürfen. Fürwahr, wäre es nicht so etwas unbegreiflich Wunderbares um die Kraft der Verheißung, wie ließe sich so kühnlich darauf bauen? Und denkt man dem nur tiefer und tiefer nach, so müssen einem in der Tat nacheinander Tränen des Schmerzes und Tränen der Freude aus den Augen brechen, und je länger man davon spricht, mit desto größerer Lebendigkeit muß einem Buddhas Gnade zum Bewußtsein kommen.

Aber daß einer nun bloß ja nicht etwa in keckem Vertrauen auf eine so erbarmungsvolle Verheißung sich dazu verleiten läßt, in seinem Heilsstreben laß zu werden, daß vielmehr männiglich sich ständig angelegen sein ließe, sein Herz in solcher Verfassung zu halten und es so wenig am rechten Vollbringen fehlen zu lassen, daß er sich würdig erweist, der höchsten Stufe der Seligkeit teilhaftig zu werden!“

[Schluß].

Mittlerweile aber, während der Weise, solcherweise auf die mancherlei vorgebrachten Zweifel eingehend, in einer Reihe von Auseinandersetzungen alle erwünschte Erklärung gegeben, war am Ostfenster bereits das Morgenlicht heraufgestiegen, während über dem Westtor noch der Mond verweilte. Und als er nun sagte: „Jetzt muß ich mich aber allgemach auf den Weg machen. So wie es jetzt draußen ist, so eben liebe ich's" — da wagte es niemand, ihn länger aufzuhalten, so sehr leid es einem jeden auch war, daß er von ihnen ging. —

Daß es aber mir unerwartet zweimal beschieden worden, seiner Unterweisung beiwohnen und daraus Gewinn für mich selbst ziehen zu dürfen, das habe ich einzig der freundlichen Fügung der zwei Verehrungswürdigen[1]) mit ihrem Ermuntern und Anlocken zu danken. Nachdem es mir so wieder und wieder vergönnt gewesen, daß der Wind der Lehre mich umfächelt, sind alle die dunklen Nebel des Zweifels mir bis auf den letzten Rest verscheucht. Weil ich aber besorgen mußte, es möchte mir infolge der mit jedem Tage zunehmenden Altersschwäche mit der Zeit alles wieder aus dem Gedächtnis entschwinden, habe ich auch diese Reihe von Auseinandersetzungen wieder niedergeschrieben und biete sie den Lesern nun in diesen zwei Bänden[2]) dar. —

B. Texte der Jōdo-Shin-shū.

I. Shō-shin-ge.

Rechten Glaubens Preis.[3])

Von Shinran Shōnin.

Er, dessen Leben währet ohne Ende, Nyorai,[4]) — unsere Zuflucht!
Dem Lichtglanz, den kein Mensch begreifet, ihm sei Ehre! —

Hōzō Bosatsu,[5]) als er noch im Zustand seines Werdens[6]) sich befand,
Zai-se-ji-zai Ō[7]) noch, dem Buddha, selbst zu Füßen sitzend,

[1]) D. i. Shaka und Amida.

[2]) In der Urausgabe umfaßt die Abhandlung zwei schmächtige Bände.

[3]) Über diese Schrift siehe Einleitung S. 29.

[4]) Tathāgata.

[5]) Bodhisattva Dharmakara. Ehe er Mönch und Jünger des Tathāgata wurde, war er ein König, in Japan Ryuchin-ō genannt.

[6]) Jap. *in-i-ji*, zur Zeit als er noch erst die Ursachen zu seinem künftigen Buddhawerden setzte.

[7]) Sanskr. Lōkēshvara Rādja, „unumschränkter Herr der Welten". Name des letzten der 81 Tathāgatas der Vergangenheit, welche Shākya im Eingang des Größeren Sukhāvatīvyūha-Sūtra seinem Jünger Ānanda aufzählt.

Er war es, der, — erschau'nd der Reinen Lande aller Buddhas Ursach,
Was Gutes oder Übles an jedwedem Reiche, wie an den Menschen und den Dēvas, die darinnen, —
Gestiftet einen Bund, der nicht zu überbieten,
Und ein Gelöbnis aufgerichtet, groß, wie kein anderer je,
Und für fünf Kalpas drob gesonnen und geprüft
Und wiederum verheißen: Allüb'rall[1]) wird man hören meinen Namen.[2])

Entsendend üb'rall Licht ohn Maß, ohn Ende,
Lichtflamme, fürstlich unbeschränkt und ohnegleichen,
Der Reinheit und der Wonne und der Weisheit Licht,
Licht, unversieglich, nicht zu nennen, unbegreifbar,
Licht, mehr denn Mond und Sonne, — scheinet er ob Landen, zahllos wie der Staub,
Und was da lebt, umfängt der Glanz, der von ihm ausgeht.

Des Urgelübdes Name[3]) ist's, der recht des Heils versichert[4])
Die, so an diesen Bund getrosten Herzens glauben.[5])
Daß uns verwirklicht die Erleuchtung, das große Nehan[6]) uns erwiesen,
Geschah, indem er selbst vollbracht den Vorsatz, gewißlich in Nirvāna[7]) einzugeh'n.[8])

Der Grund, warum in diese Welt Nyorai trat?
Nur Midas Wunsch, dies Gnadenmeer, zu künden.
Die Menschheit dieser bösen Zeit von fünf Gebresten,[9]) —
Daß sie der Wahrheit glauben wollte, die Nyorai sprach!

So einer einmal nur erweckt das Herz zu Freud' und Liebe,
Sein ist Nirvāna schon, eh' er noch abgetan die Lüste.
Der Tor, der Weise, der Verächter, sie alle sollen gleicherweise eingeh'n,
Wie all die Wasser, so ins Meer geflossen, nur ein Geschmack, ein einziger, durchdringt.
Das uns umfängt, das Geisteslicht, ist immer hie, mit seinem Glanz uns schirmend.
Gebrochen denn bereits für uns Nichtwissens[10]) Dunkel!

---

[1]) Wörtlich: in den zehn Richtungen.

[2]) Jap. *myō*, Name, d. i. Namu Amida Butsu.

[3]) D. i. der Name, der Hōzō Bosatsu zuteil wurde, weil und nachdem er sein großes Gelübde wirklich erfüllt. Es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, darin sie sollen selig werden.

[4]) Jap. *shōjō*, Sanskr. samyaktva. Er macht die Gläubigen zu Festerwählten, zu Versiegelten, die die Bürgschaft haben, daß ihr Heil allbereits für alle Ewigkeit sichergestellt ist.

[5]) „Getrosten Herzens glauben“: Worte aus dem 18. Pranidhāna.

[6]) *Nehan* oder *nehanna*, der japanische Name für Nirvāna.

[7]) Hier im Japanischen *metsudo*, wörtlich „Vernichtung“.

[8]) Diesen Vorsatz sprach Amida im dreizehnten seiner 48 Gelübde aus.

[9]) Jap. *goshoku*, S. S. 57, Anm. 2.

[10]) Jap. *mumyō*, Sanskr. avidyā.

Habgier und Haften, Haß und Zorn, die Nebelwolken,
Auch wahren Glaubens Himmel bleiben sie verhüllend.
Indes: So wird der Sonne Glanz verhüllt von Nebelwolken,
Und unterhalb ist's dennoch licht und keine Finsternis.
Gewinn ihn nur, den Glauben, schau ihn mit Ehrfurcht, freue baß dich sein, —
Der ganzen Fünfzahl schlimmer Sphären[1]) bist sicherlich du allsofort entrückt.[2])
Jedwedem von uns kläglichen Geschöpfen, sei gut es oder böse,
Das Nyorais weit Gelübde hört und daran glaubt,
Will Buddha sagen: Ei, du großer Weise!
Und selb'gem wird der Name werden Pundarīka.[3])

Nur daß an diesen Vorsatz Buddha Midas, an Nembutsu[4])
Für dieses sündige Geschlecht voll falscher Meinungen und Hoffart
Zu glauben, an demselbigen zu halten, ein so gar schweres Ding.
Von allem Schweren, das da ist, kann schwerer keines sein als eben dies.

So Shāstra-Denker Indiens fern im Westen,
Wie Priestergrößen aus dem Reich der Mitte und in Japan[5])
Bezeugten, was gewollt, indem er kam zur Welt, der große Weise:[6])
Kund tun: Nyorais Vorsatz ist's, der uns'rer Reife angemessen.

Weissagend lehrte auf Ryōgas[7]) Höh'n Nyorai Shaka
Die Menge, die versammelt dort: In Indiens Süd
Wird aufsteh'n einst auf Erden hier ein Großer,[8]) Ryūju,[9])

---

[1]) Jap. *go-aku-shū.* Wenn von fünf, statt von sechs, gāti oder Daseinsweisen die Rede ist, so ist dabei entweder unter Ausschließung der über den Menschen stehenden Dēvas an Menschen, Dämonen (shura, Sanskr. Asūra), hungernde Geister (gaki, Sanskr. prēta), Tiere und Höllenwesen gedacht, oder aber die Devas sind mitgemeint, dagegen die Asūras, wie dies oft der Fall ist, nicht als eine besondere Klasse von Wesen gerechnet.

[2]) Jap. *ō-chō.* S. Einleitung S. 16.

[3]) D. i. Lotusblume Das tertium comparationis ist die fleckenlose Reinheit (der aus dem Schlamm erwachsenden Wasserblume).

[4]) *Nembutsu* = die Anrufung des Namens des Buddha Amitābha.

[5]) Die von der Shin-shū als Patriarchen der „Drei Länder" verehrten sieben Priester, die durch Schriftwerke zum Ausbau des Systems der Sekte Beiträge lieferten, die sogenannten *Shichi-ko-sō.* In der Jōdo-Sekte wird vor Nāgārjuna an die Spitze der Patriarchenliste noch Ashvaghosha (Memyō) gestellt als Verfasser des Mahāyana-shraddhotpāda-shāstra, in dem sich der erste nachweisbare Hinweis auf die Sukhāvatī-Lehre findet. Diese wichtige Schrift ist neuerdings zweimal ins Englische übersetzt worden, 1900 von dem Japaner Teitaro Suzuki, 1907 von Rev. Timothy Richard.

[6]) Shākyamuni.

[7]) *Ryōga* ist die japanische Aussprache von Lankā, und dies einer der vielen Namen, unter denen Ceylon einst in Asien bekannt war. (S. Tennent, Ceylon, 5. ed. Vol. I, p. 549, oder Lassen, Indische Altertumsk. 2. Aufl. Bd. I, S. 240, Anm.). Auf einem Berge im Südosten der Insel soll Shākyamuni das Ryōga-kyō (Lankāvātara-Sūtra) gepredigt haben, in dem sich die hier mitgeteilte Prophezeiung findet.

[8]) Jap. *dai-shi* (nicht dai-shi „großer Lehrer").

[9]) Nāgārjuna. In China heißt er Lung-shu.

Vernichter aller Theorien von Sein und Nichtsein,[1])
Der Lehren höchste pred'gend, Mahāyāna,
Um zur „Verzückung“[2]) erst und dann zum Leben höchster Seligkeit[3]) zu geh'n.

Der lehrt': „Voll Qual, was ‚harte Praktik'[4]) heißt, wie Wandern auf dem Land;
Traut euch der ‚leichten',[5]) die vergnüglich ist wie eine Fahrt zur See!
Wes Andacht Buddha Mida sich erkiest und sein Gelöbnis,
Von selbst tritt der alsbald der Zahl der Festerwählten[6]) bei
Und ruft ohn Ende dann Nyorais Namen an,
Die Huld des Bund's vergeltend, der die Welt umschließt“.[7])

Tenjin Bosatsu[8]) dann, sein Shāstra schreibend, hat gelehrt:
„Zu ihm, des Licht ohn' Schranken, zu Nyorai, nehmt die Zuflucht!“
Gemäß dem Sūtra[9]) legte er die Wahrheit dar,
Kund tu'nd, der eh'stens aller Qual entrückt,[10]) den großen Ratschluß.
Weithin die Kraft des Urgelübdes wendend auf Erlösung

[1]) D. i. der einander entgegengesetzten Theorien der Astikas und Nāstikas.

[2]) Sanskr. pramuditā-bhūmi.

[3]) Jap. *anraku.* [4]) Jap. *nangyō.* [5]) Jap. *igyō.*

[6]) Sanskr. samyaktva-rāshi.

[7]) Diese seine Lehre hat Nāgārjuna dargelegt in seinem um 405 n. Chr. von Kumārajīva ins Chinesische übersetzten Dashabhūmi-vibhashā-shastra (jap. Jujūbibasharon), in dessen 9. Kapitel die Amitābha-Lehre den chinesischen Buddhisten zum erstenmal literarisch auseinandergesetzt wurde. Ashvaghoshas erwähntes älteres Werk „Von Weckung des Glaubens“, in dem bereits auf das Sukhāvativyūha-Sūtra hingewiesen ist, wurde erst viel später (im Jahre 553) ins Chinesische übersetzt. Für Nāgārjuna verweise ich am besten auf Grünwedel, Mythologie des Buddhismus S. 29—34 und S. 203 f., Anm. 31, wo man die wichtigste Literatur über ihn verzeichnet findet. Ein festes Datum für den Patriarchen (zu dessen Festsetzung die Bestimmung der wirklichen Lebenszeit Ashvaghoshas und König Kanishkas die Voraussetzung bilden wird) anzusetzen, wage ich so wenig wie Grünwedel, verweise aber auf Takakusu, A Record of the Buddhist Religion by I-tsing, p. LVII und LIX, sowie auf Louis de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Études et Matériaux p. 67, Anm. 2.

[8]) Tenjin oder Seshin, in China Thien-tsin genannt, ist der indische Bodhisattva Vasubandhu. Über ihn siehe Grünwedel, Mythologie des Buddhismus S. 36 f., Nanjios Catal., Appendix I, No. 6, sowie besonders Takakusu, „The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A. D. 499—569)“ in der T'oung Pao Ser. II. Bd. V (1904) S. 269—296 und desselben Autors Aufsatz „A Study of Paramārthas Life of Vasu-bandhu, and the Date of Vasu-bandhu“ im Journal R. A. S. 1905, S. 33—53. O. Frankes Referat über die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900 im Archiv für Religionswissenschaft Bd. XIII, 1. Heft (1910) entnehme ich, daß Takakusus Untersuchungen über das Leben des Vasubandhu auch in einer von diesem im Bull. Éc. fr. d'Extr. Orient Bd. IV (1904) veröffentlichten Abhandlung „La Sāmkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise“ enthalten sind. Gelebt hat er nach der Feststellung dieses gelehrten Verfassers jedenfalls vor 546, wahrscheinlich (er wurde achtzig Jahre alt) von 420—500. Was ihm die Ehre eintrug, als zweiter Patriarch der Shinshū zu gelten, ist, daß er eine kurze Abhandlung über das Größere Sukhāvativyūha-Sūtra verfaßt hat, die, 529 von Bodhiruchi ins Chinesische übersetzt, Aufnahme in den Kanon gefunden hat, Aparimitāyus-sutra-Shāstra oder Amitāyus-sūtra-Shāstra (japan. Jōdo-ron) betitelt.

[9]) D. i. das Große Sukhāvatī-vyūha-Sūtra.

[10]) Jap. *ō-chō.* Siehe Einleitung S. 16.

Der Menschheit, wies die Wahrheit er: „Ein einig Herz.[1])
Wer glaubend eingeht in die Schatz-See höchster Tugend,[2])
Wird mitgezählt als Glied der großen Schar;[3])
Die Lotosblumen-Welten erbend, die verborg'nen,[4])
Wird allsobald er werden selbst des Absoluten All.[5])
Ein Wunderkrafterweiser tritt er in der Lüste Waldung,[6])
Ein Wandlungskünstler[7]) in Samsāras Garten ein".

Donran, der Patriarch,[8]) sodann, den selbst ein Liang-Kaiser[9])
Als Bodhisattva ehrte, stets nach seinem Ort den Blick gewandt.
Ihm gab die Lehre von dem Reinland Sanzō Ryūshi;[10])
Und er, verbrennend die Hermitensutras, bekehrte sich zum Land der Seligkeit.[11])

---

[1]) Jap. *isshin.* Die ganze Vielheit differenzierter Phänomene, die unsere Sinne wahrnehmen und unser Geist sich vorstellt, ist nur Schein; in Wirklichkeit existiert nur Eines, eine sich ewig selbstgleiche Geistsubstanz.

[2]) Jap. *kudoku dai hō-kai.* Gemeint ist der Name über alle Namen, dessen Tugend (virtus) und Verdienst unermeßlich wie die weite See ist.

[3]) sc. der Seligen, der Buddhas.

[4]) *Ren-ge zō-sekai* ist im Kegongyō (Āvatamsaka-mahāvaipulya-Sūtra) einer der Namen für das Reine Land, das von Leidenschaften nicht befleckt ist, wie die Lotusblume in makelloser Weiße sich aus dem schmutzigen Schlamm erhebt.

[5]) Jap. *shinnyo hōshō-shin,* Termini, die ich kürzer und sinnentsprechender nicht wiederzugeben wüßte, als es im Text geschehen. Zu ihrer Erklärung bedürfte es einer ganzen Abhandlung. Ich verweise auf die Kapitel V, IX und XI in Suzukis Outlines of Mahāyāna-Buddhism und auf Kap. X in A. Lloyds Shinran and his Work. *Shinnyo* ist das japanische Äquivalent für Bhūtatathātā. *Hō-shin* ist Dharmakāya. Die drei letzten Zeilen besagen sämtlich das Gleiche: daß, wer an Amitābhas Pranidhāna rechten Glauben hat, die Buddhaschaft erlangt.

[6]) Nach der Lehre der Jōdo- und der Shin-shū kehren die Gläubigen, nachdem sie selbst das höchste Ziel alles Strebens erreicht, von dem Reinen Lande noch einmal in diese sündige Welt („der Lüste Waldung", *bonnō-rin*) zurück, um, nun mit göttlichen Kräften ausgestattet, Heilande der noch daselbst Verweilenden zu werden.

[7]) Dem Dharmakāya eignet die Fähigkeit, jede Art materieller Verkörperung (nirmanakāya) anzunehmen, die ihm die rechte scheint, den sündigen Menschen ein Heiland zu werden.

[8]) Donran heißt in Japan Thān-lwān, der als der erste große Patriarch (*honshi*) der Amitābha-Lehre in China gilt, gest. 542 n. Chr.

[9]) Die Dynastie Liang hatte den Kaiserthron von 502—557 inne. Mit dem Liang-Kaiser ist der Kaiser Wu gemeint, der, 48 Jahre regierend, sich als ein großer Förderer des Buddhismus erwies („the most Buddhistic emperor China ever possessed", sagt de Groot, Sectarianism Vol. I, p. 39, note 2, von ihm) und sich selbst als Sklave an ein Kloster verkaufte. Siehe Faber, Chronological Handbook of the History of China.

[10]) Sanzō Ryūshi, in China gewöhnlich P'u-t'i-liu-chi genannt, ist der Tripitaka-Gelehrte Bodhiruchi, ein Shramana aus dem nördlichen Indien, der im Jahre 508 n. Chr. in der chinesischen Hauptstadt Loyang ankam und bis 535 als Übersetzer von Sūtras und Shāstras tätig war. Unter den von ihm übersetzten Werken sind auch Vasubandhus Dashabhūmika-shāstra und desselben Autors Aparimitāyus-sūtra-shāstra.

[11]) Donran war, ehe er Buddhist wurde, ein Anhänger des Taoismus, der Lehre Laotszes von der schließlichen Rückkehr des Menschen in das Tāo und daß tāo-gemäße Lebensweise vermögend sei, die irdische Lebensdauer des Menschen auszudehnen, eine Lehre, die zu Donrans Zeit bereits zu dem Aberglauben ausgeartet war, daß sich das Leben durch alchi-

Tenjin Bosatsus Shāstra-Text[1]) hat kommentiert er,
Eröffnend: „Midas Vorsatz war es, der das Paradies erwirkt;
In seiner Kraft allein erfolgt so Hingang wie Zurückkehr zu der Anderen Rettung,[2])
Und nur der Glaube ist's, der wahrhaft uns das Heil verbürgt.
Wer diesen Glauben in sich weckt, und wär's der größte Sünder,
Erkannt hat der: Samsāra ist nichts and'res als Nirvāna,[3])
Und sicher wird er eingeh'n in das Land des ew'gen Lichts,
Und alles, was da lebet, wird ohn Fehl von ihm bekehrt“.[4])

Dō-shaku[5]) legte fest: „Hart zu erweisen ist der Heil'ge Pfad“
Und machte kund: „Recht hilft die Reinland-Doktrin nur uns ein“.
Jedweder uns'rer Kraft entspross'nen Guttat sprach er ab den Wert,
Den allvollkomm'nen Tugendnamen einzig riet er anzurufen.
Nicht-Glaubens Arten hat er drei und drei des Glaubens freundlich uns gelehrt,[6])
Und daß es gleicherweise gilt der Zeit des Bilderdiensts, des Endes, der Zerstörung:[7])
Wer da, und hätt' er lebenslang gefehlt, dem Bunde nur genaht, dem großen,
Zur Welt des Friedens geht er ein, die Wunderfrucht ist ihm erschlossen.

---

mistische Präparate oder Elixiere verlängern lasse. Es wird erzählt, daß er Bodhiruchi, als er mit diesem zusammentraf, die Frage vorlegte, ob es auch im Buddhismus eine Anweisung gebe, den Tod hinauszuschieben. Bodhiruchi zeigte ihm als Antwort die im Jahre 424 von Kālayashas gefertigte Übersetzung des Amitāyur-buddha-dhyāna-Sūtra und belehrte ihn, daß, wer dieses Sūtra in sich aufnehme, ewiglich leben werde. Daraufhin soll Donran die bisher von ihm hochgeschätzten taoistischen Schriften den Flammen übergeben haben.

[1]) D. i. Bodhiruchis chinesische Übersetzung von Vasubandhus Aparimitāyus-sūtra-Shāstra. S. S. 119, Anm. 5. In diesem Kommentare, dem Jōdoronshū, zitiert Donran auch Nāgārjunas Dashabhūmi-vibhāshā-Shāstra, das er aus Kumārajīvas Übersetzung vom Jahre 405 kannte. Nach Nanjio (Anecd. Oxon; Aryan Series Vol. I, Part II, p. XX) verfaßte er außerdem auch viele Verse zum Preise Amitāyus' und seines Reinen Landes sowie des Nagārjuna.

[2]) Vgl. S. 120, Anm. 6.

[3]) Wie die ganze Welt und die ganze Vielheit ihrer Erscheinungen gleicherweise nichts anderes sind als das einzig Seiende, die absolute Geistsubstanz, so sind auch Verirrung und Erleuchtung, Samsāra und Nirvāna nicht verschiedene Zustände. Siehe Suzuki, Outlines of Mahāyāna Buddhism p. 352 ff.: Nirvāna and Samsāra are One.

[4]) Vgl. S. 120, Anm. 6.

[5]) Do-shaku ist der chinesische Priester Tāo-cho, gest. im Jahre 628 n. Chr. Ursprünglich der Nirvāna-sūtra-Sekte ergeben, wandte er sich, nachdem er über dem Lesen von Thān-lwāns Denkmalschrift einen tiefen Eindruck erhalten hatte, der Sukhāvatī-Lehre zu und meditierte eifrigst über Amitāyus, dessen Namen er täglich 70000 Mal wiederholt haben soll. Als Patriarch zählt er den japanischen Jōdo-Sekten mit, weil er der Verfasser des Anrakushū ist, einer zweibändigen Lehrschrift, die vor allem zu erweisen sucht, daß die Amitābha-Lehre gerade den Menschen der gegenwärtigen Zeit recht angemessen ist.

[6]) Lloyds Manuskript seines unter der Presse befindlichen Buches Shinran and his Work verdanke ich die Belehrung, daß ein japanischer Autor, der Priester Tada Kana-e, als Merkmale eines Glaubens, der nicht Glaube zu heißen verdiene, angibt: 1) er ist nicht simpel, 2) er erkennt die Grundwahrheit von dem Einen Herzen nicht an, 3) er unterliegt Veränderungen. Den wahren Glauben dagegen erkennt man daran, daß er 1) klar und einfach ist, 2) auf die Lehre von dem Einen Herzen sich gründet, 3) vernünftiger Entwicklung fähig ist (im Gegensatz zu gewaltsamen Änderungen).

[7]) Siehe S. 40, Anm. 2.

Zendō[1]) allein war's dann, der, klar erfassend Buddhas wahren Willen,
Mit Bösen wie mit Guten gleiches Mitleid fühlte.
Er hat gelehrt, wie's kam, daß Hōzō ward der hehre Lichtglanzname,
Der ein uns bringt in seines Urgelübdes weites Weisheitsmeer.
„Ein Strebender, empfing er wirklich das Herze, stark wie Diamant,[2])
Und faßte einmal ihn im Innersten drob Freude,
Hat allsobald, wie Vaidehî,[3]) drei Arten der Erleuchtung[4]) sich gewonnen
Und wird erweisen allsofort des Dharmawesens[5]) ständ'ge Seligkeit".

Genshin,[6]) als gründlich er, was Shaka je gelehrt,[7]) erforscht,
Erkor sich selbst und riet dem Volke an vom Friedensland die schöne Mär.
Je wie der Herzen Haften ungeteilt, zersplittert, schied er seicht und tief,
Schied ferner scharf der Lande zwei, Vergeltung und Verwandlung.[8])

---

[1]) Zendō ist der chinesische Priester Shān-tāo, ein unmittelbarer Schüler Dō-shakus. Kein anderer Autor wird in der Literatur der Sukhāvatī-Sekten Japans öfter zitiert als er, der wohl auch geradezu als der Begründer der neuen Religion bezeichnet wird. Er ist geboren am Ende der Sui-Dynastie (589—618) und starb in einem Alter von 69 Jahren. Er lebte in der damaligen Hauptstadt des Reichs, in Ch'ang-ngan. Es sei daran erinnert, daß im Jahre 635 der Nestorianer Olopen in eben dieses Ch'ang-ngan seinen Einzug hielt, wo er von Kaiser T'ai Tsung freundlich aufgenommen wurde. Shān-tāo verfaßte fünf Werke über die Amitābha-Doktrin. Sein Hauptwerk ist ein Kommentar zum Amitāyur-dhyāna-Sūtra, das immer und immer wieder zu studieren er nicht müde wurde, seit er von Tāo-cho durch dasselbe der neuen Lehre gewonnen worden war. Im Japanischen führt dieser Kommentar den Titel Kwangyōso. Er besteht aus vier Teilen: 1) Gengibun, 2) Jobungi, 3) Jōsengi, 4) Sanzengi. Die Namen seiner anderen vier Werke sind: Ōjō-raisan, Hōjisan, Hanshūsan und Kwannenhōmon.

[2]) D. h. ein Herz, das Glauben hat.

[3]) Siehe S. 83, Anm. 4.

[4]) Jap. *san-nin.* Hierunter sind nach mündlicher Belehrung, die mir übereinstimmend mehrere um Auskunft befragte gelehrte Jōdo-Priester erteilten, drei Arten von Erleuchtung zu verstehen, nämlich 1) die in gläubigem Vertrauen des Herzens, 2) die in dem Gefühle seliger Freude, 3) die in der Erkenntnis der Weisheit Buddhas bestehende. *Ich* kenne *nin* (in san-nin) nur in der Bedeutung „Geduld", eine Bedeutung, die meine japanischen Autoritäten hier nicht zulassen wollen

[5]) Jap. *hō-shō.* S. S. 120, Anm. 5.

[6]) Genshin, auch Eshin genannt, lebte 942—1017. Näheres über ihn siehe bei Haas, Annalen des japanischen Buddhismus, unter dem Jahre 1017. Er wird, obwohl er ein Priester der Tendai-shū war, als erster japanischer Patriarch der Shin-Sekte verehrt, weil er ein hauptsächlich auf Zendōs Schriften gestütztes Werk verfaßte, betitelt Ōjō-yō-shū „Das Wichtigste über das Eingehen zum Leben [in Sukhāvatī]". Auszüge aus diesem Werke, das in durchgängiger Anlehnung an die Sambukyō eine Ausmalung des Paradieses im Westen, daneben aber auch eine Schilderung der Höllen bietet, hat Spinner 1899 gegeben (Zur buddhistischen Eschatologie. Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionsw. XIV, S. 193—204). Eben diese Abschnitte hatte, wovon Spinner nicht unterrichtet zu sein scheint, schon 1895 Atkinson in seinem Prince Siddartha in Kapitel XXV, S. 225—276 übersetzt. Beide Verfasser geben den Namen des Autors falsch, Spinner als Gunshin, was er für ein Pseudonym hält, Atkinson als Yei-Shiu.

[7]) Jap. *ichi-dai-kyō.* Vgl. S. 43, Anm. 1.

[8]) Jap. *hō-do* und *ke-do.* Das letztere, das Land der Verwandlung, ist eine Zwischensphäre zwischen dem Reinen Lande (hō-do) und dieser unserer Welt, denen bestimmt, deren

„Ruf ich nur Buddha an, ich möchte sein der schlimmste Sünder,
So werd' auch ich zu denen zählen, die rettend seine Huld umfaßt.
Ob Leidenschaften uns, daß wir nicht seh'n, den Blick verschleiern,
Das große Mitleid leuchtet allezeit ob uns, ohn' zu ermüden.“

Genkū,[1]) der Patriarch, durchaus vertraut mit des Buddhismus Lehren,
Von Mitleid tief beseelt für arme Kreaturen, gut und bös,
Er war es, der erstellt in diesem Winkel[2]) Shin-shūs[3]) Lehre,
Zur Geltung brachte Midas Bund, den Shaka dieser schlimmen Zeit erseh'n.
„Daß wir verhaftet bleiben dem Samsāra-Hause,
In unserm Zweifeln hat's gewiß nur seinen Grund.
So wird, was zu Nirvānas und zu Nichttuns[4]) Glück uns führt,
Auch nur ein Herze sein, das Glauben hat.“

All diese Großen denn, der Sūtra-Lehren Künder,
Unzähl'gen wurden Retter sie von Schmutz und Sünde.
Daß denn auch heute alle, Lai'n wie Priester, eines Sinnes
Nur glaubten dieser weisen Priester Wort! —

II. Worte Shinrans, überliefert von seinem Enkel Nyoshin Shōnin.[5])

1.

Sobald in einem Menschen aus dem gläubigen Vertrauen heraus, daß er, durch die Wunderkraft von Midas Gelöbnis errettet, seines Einkommens zum Leben sich versichert halten darf, der Vorsatz erwacht, den Namen Buddhas

---

religiöser Ernst noch der Tiefe ermangelt, die, anstatt sich ausschließlich auf die eine Übung der Anrufung Buddhas zu konzentrieren, sich auf Vollbringung aller möglichen sog. guten Werke und religiösen Praktiken verlegen.

[1]) Genkū (1133—1212) ist Hōnen Shōnin, Shinrans eigener Lehrer, der Begründer der Jōdo-Sekte in Japan.

[2]) Jap. *hen-shū*. Mit dem Winkelland, d. h. dem im äußersten Winkel der Erde gelegenen Lande, ist Japan gemeint, eine Bezeichnung, die heute im Munde eines Japaners undenkbar ist, die aber in der buddhistischen Literatur des Mittelalters oft vorkommt. Es gab Zeiten, wo den gebildeten Japanern in ihrer Bewunderung alles Chinesischen China das „Reich der Mitte“, Japan das der „östlichen Barbaren“ (iteki) war, manche sich sogar ihrer japanischen Namen schämten und sich nach chinesischer Manier umtauften. (Siehe Florenz, Geschichte der jap. Literatur, S. 431). Den Buddhisten gar lag es nahe, Indien als Geburtsland Shākyas als das Mittelland anzusehen. Vgl. Beals Übersetzung einer Beschreibung des buddhistischen Kosmos von dem Priester Jin-ch'au, in Catena p. 15—35), infolgedessen den japanischen Bekennern der Lehre Shākyas ihr eigenes Land noch mehr als der äußerste Ostwinkel erscheinen mußte.

[3]) *Shin-shū* könnte hier direkt mit „wahre Religion“ übersetzt werden. Die Anhänger Shinrans behaupten, nur durch ihren Meister sei Hōnens Lehre unverfälscht erhalten worden, während die anderen Jünger des Begründers der Jōdo-shū alle von seiner Doktrin mehr oder weniger abgewichen seien.

[4]) Jap. *mu-i*, chines. wu-wei, ursprünglich ein taoistischer (und auch konfuzianischer) Begriff, ist den chinesischen und japanischen Mahāyānisten nur ein anderer Name für Nirvāna. Vgl. de Groot, Sectarianism and religious persecution in China p. 183 ff., besonders 185 f.

[5]) Siehe Einleitung S. 29.

anzurufen, alsbald wird dieser ihn seines Segens teilhaftig machen, indem er ihn umfahn und nicht von sich verwerfen[1]) wird. In Midas vorzeitlichem Gelöbnis, muß man wissen, gibt es keine Unterscheidung der Menschen nach alt oder jung, gut oder böse, sondern das, worauf es ankommt, ist einzig und allein das Herz, das Glauben hat. War es doch mit seinem Gelöbnis eben darauf abgesehen, den Menschen, deren Sünden tief und schwer und deren fleischliche Lüste mächtig sind, Errettung zu schaffen. Darum so einer nur Glauben an Midas vorzeitliches Gelöbnis hat, so besteht für ihn fürder keine Notwendigkeit, sich auf die Vollbringung anderer guter Werke zu verlegen, sintemal es kein besser Werk gibt, als es das Anrufen des Namens Buddhas ist. Noch auch braucht ihm irgend seiner Missetaten wegen bange zu sein, sintemalen keine Sünde ist, die mächtig genug wäre, Midas vorzeitlichen Vorsatz zu verhindern.

2.

Daß ihr, eueres Leibes und Lebens nicht achtend, es euch nicht habt verdrießen lassen, durch zehn und mehr Provinzen hieher zu wandern und mich aufzusuchen, das habt ihr alle einzig in der Absicht getan, von mir zu hören, welchen Weg ihr einschlagen müßt, um zum Leben der höchsten Seligkeit zu kommen. Wenn sich nun aber einer unter euch etwa des von mir versehen hätte, ich wüßte noch von einem anderen Wege, der zum Leben führt, außer der Anrufung des Namens Buddhas, oder ich wäre sonderlich in den heiligen Schriften beschlagen, der befände sich in einem großen Irrtum und täte besser daran, sich nach Nanto[2]) und Hokurei[3]) zu begeben, wo es ja Leuchten der Wissenschaft die Menge gibt, und wohl aufzuhorchen, was sie ihn Wichtiges über das Eingehen zum Leben zu lehren haben. Was mich, Shinran, anlangt, so weiß ich von keinem anderen außer dem einen, was ich selbst glücklich genug gewesen, von dem trefflichen Manne[4]) lernen zu dürfen: dem Glauben nämlich, daß von Mida wird errettet werden, wer seinen Namen anruft. Und selbst wenn ich zur Hölle fahren sollte, indem ich, von Hōnen Shōnin betrogen, auf die Anrufung des Namens Buddhas mich verlegte, ich würde es nicht bereuen. Und zwar darum nicht: Solche Reue, mich von ihm haben betrügen zu lassen, hätte doch nur dann eine Berechtigung, wenn es an dem wäre, daß ich mit meinem Anrufen Buddhas zur Hölle führe, wohingegen ich es sonst, das heißt wenn ich gute Werke anderer Art vollbrächte, zur Buddhaschaft zu bringen vermöchte. Nun bin ich aber doch ein Mensch, der irgend-

[1]) Jap. *sesshu fusha.*

[2]) *Nanto,* wörtl. Südliche Hauptstadt. So nannte man Nara, nachdem die Residenz im Jahre 794 n. Chr. von dort nach dem heutigen Kyōto verlegt worden, auch wohl den größten Tempel dortselbst, den der Hossō-Sekte gehörigen Kōbukuji, an dessen gelehrte buddhistische Studien pflegende Priester Shinran diejenigen verweist, die in religiösen Dingen Wert auf Wissenschaft legen.

[3]) *Hokurei* ist ein Gesamtname für die hunderte von Klöstern der Tendai-Sekte, die einst den Hiyeizan, das der Hauptstadt im Nordosten vorgelagerte Gebirge, bedeckten.

[4]) D. i. von seinem Lehrer Genkū (Hōnen Shōnin).

welches andere gute Werk gar nicht zu verrichten imstande ist, also daß schließlich doch so wie so die Hölle die gegebene Wohnstatt für mich wäre. Ist Midas vorzeitliches Gelöbnis wahr, so kann des verehrungswürdigen Shaka Lehre nicht Lüge sein; ist dieses Buddha Lehre wahr, so wird auch Zendōs Kommentar derselben keine Lüge sein; ist Zendōs Kommentar wahr, sollte dann Hōnens Unterweisung falsch sein? Und ist Hōnens Unterweisung Wahrheit, so wird doch wohl auch was ich, Shinran, sage, kein leer Gerede sein. So also verhält es sich mit meinem Glauben. Im übrigen aber steht es ja bei einem jeden von euch, ob er die Anrufung des Namens Buddhas aufnehmen und an ihre Kraft glauben oder aber ob er das bleiben lassen will.

3.

Den Guten selbst ist es möglich, zum Leben einzukommen; wieviel mehr nicht erst den Sündern! So ist's. Statt dessen hört man nun gemeinhin von den Menschen in dieser Welt sagen: Selbst Sünder sollen zum Leben eingehen; wieviel mehr muß es nicht erst den Guten möglich sein![1]) Hat aber solche Rede scheinbar gleich einen guten Sinn, so steht sie doch durchaus in Widerspruch zu der Wahrheit von der Kraft eines Helfers, die Midas vorzeitliches Gelöbnis darbeut. Nämlich: eben wer noch aus seiner eigenen Kraft das Gute zu vollbringen beflissen ist, der ist, sintemalen er des Sinnes ermangelt, der sich einzig und allein auf die Kraft eines Anderen[2]) verläßt, von Midas ursprünglicher Verheißung gar nicht ins Auge gefaßt. Wohingegen wer sein noch von Vertrauen auf die eigene Kraft erfülltes Herz umkehrt und seine ganze Zuversicht in Demut auf die Kraft eines Helfers setzt, sich dessen soll versichert halten dürfen, daß er zum Lohne dafür wirklich das wahre Leben erlangen wird. Durch irgendwelche Eigenleistungen anderer Art vermögen wir, die wir so tief in fleischlichen Lüsten stecken, uns nun einmal dem Samsāra nicht zu entwinden. Und so ging Midas Absicht, indem er unser sich erbarmend seinen Vorsatz gefaßt, von allem Anfang an darauf, eben solchen Sündern zur Erlangung der Buddhaschaft zu helfen. Daher denn nun auch zum Eingehen ins Leben in erster Linie eben die Sünder bestimmt sind, die ihr Vertrauen auf die Kraft eines Anderen setzen. Und so hat es denn seine volle Richtigkeit mit dem Ausspruch: „Wenn schon die Guten zum Leben eingehen sollen, wieviel mehr noch wird es so mit den Sündern sein!“

4.

Barmherzigkeit gibt es von zwieverschiedener Art: die des Heiligen Pfades und die des Reinen Landes. Die sogenannte Barmherzigkeit des Heiligen Pfades bedeutet soviel wie sich über Andere erbarmen, Mitleid mit ihnen fühlen, sie in seine Hut nehmen. Schade nur, daß es einem so schwer halten will, Anderen wirklich ein Helfer zu werden, wie man dies wohl möchte. Die

[1]) Ein ähnlicher Satz findet sich in Hōnens Epistel an Kuroda no Shōnin. Siehe S. 41 und vgl. S. 56, wo Kōa Shōnin die betreffende Äußerung Hōnens zitiert. Shinran polemisiert denn hier offenbar auch gegen seinen eigenen Meister.

[2]) Jap. *ta-riki*, d. i. die Kraft des Heilands Amida.

sogenannte Barmherzigkeit des Reinen Landes dagegen besagt, daß man zuvörderst einmal so schnell wie möglich Buddha zu werden trachten muß, indem man Amida anruft, worauf man dann mit einem Herzen, das ganz Erbarmen für Andere geworden, den lebenden Wesen wirklich nach Gefallen als Wohltäter sich erweisen kann. In unserem gegenwärtigen Leben mögen wir noch so sehr von Erbarmen und Mitgefühl durchdrungen sein, Anderen irgend zu helfen, wie es wohl unser Wunsch wäre, sind wir darum noch nicht in der Lage, so daß also mit solcher Barmherzigkeit nichts auszurichten ist. Was dagegen wirklich wirksam ist, ist einzig das Anrufen des Namens Buddhas, und eben in solchem Anrufen erweist sich, daß unser Herz von wirklich tiefem Erbarmen erfüllt ist.

5.

Nie ist es mir bis heute eingefallen, um der Pietätspflicht gegen meine Eltern willen auch nur ein einzig Namu Amida Butsu als Fürbitte für sie über meine Lippen kommen zu lassen.[1]) Darum nicht: Die lebenden Wesen allesamt sind, während so Generation um Generation und Leben um Leben vorüberging, schon einmal Eltern oder Geschwister von mir gewesen, und einem jeglichen von ihnen habe ich dermaleinst, wenn ich in meinem künftigen Leben nur erst einmal zum Buddha geworden bin, ein Retter zu werden. Könnte überhaupt von verdienstlichen Werken die Rede sein, deren wir uns aus eigener Kraft zu befleißigen imstande wären, so möchte man ja wohl auch auf den Gedanken kommen können, das Verdienstliche, das dann im Anrufen des Namens Buddhas läge, seinen Eltern zuzuwenden,[2]) um ihnen so Hilfe angedeihen zu lassen. Nun das aber nicht der Fall ist, bleibt einem eben nur das eine übrig, jeden Gedanken an eigenes Vermögen fahren lassend sich so schnell als möglich die Erleuchtung des Reinen Landes zu erschließen. Alsdann mag's an der Zeit sein, auf die Rettung Anderer zu denken, und zwar in erster Linie auf Rettung derer, die einem die nächsten sind. Und dann wird es einem auch nicht an

[1]) Polemik gegen die sonst im Mahāyāna-Buddhismus üblichen Seelenmessen wie überhaupt gegen den Glauben an die Wirksamkeit des Gebets. Das Namu Amida Butsu-Beten soll nach Shinran nur als Äußerung des Dankes für die Erlösung, deren der Gläubige bereits sich versichert halten darf, geübt werden.

[2]) Jap. *ekō*, Sanskr. parivarta. Siehe über die Parivarta-Lehre Suzuki, Outlines of Mahāyāna Buddhism pp. 19. 194. 282 f. 283 ff. An die Stelle der von der altjapanischen, durch den chinesischen Ahnenkult bestimmten Shintō-Religion gepflegten Verehrung der Verstorbenen hat der Buddhismus in Japan mählich einen Ritualdienst interzessorischer Natur zum besten der armen Seelen zu setzen verstanden. Eine Konsequenz der Shinshu-Lehre, daß der Mensch zu seinem eigenen Heile schlechterdings selbst nichts zu tun vermöge, war, daß er noch viel weniger etwas zur Seligkeit Anderer auszurichten die Möglichkeit hat. „Genau genommen gestattet diese Sekte keine Verehrung der Ahnen. Ist ja doch nur Ein Buddha, dem Verehrung zukommt. Wohl ist es Brauch der Gläubigen der Shinshu, jedes Jahr am Todestage ihres Vaters oder ihrer Vorväter eine Kultfeier zu veranstalten. Die Absicht dabei ist aber nur die, die Erinnerung an die Ahnen zu bewahren, und der Kultus ist in solchen Fällen nicht den Toten vermeint, weder in dem Sinne, daß man ihnen Anbetung erwiese, noch in dem Sinne, daß man für ihr Seelenheil betete. Die Kultfeier ist eine gewöhnliche Dankfeier, bestehend aus dem Singen von Hymnen, dem Lesen einer Schriftstelle, einer Ansprache und etwa,

wunderbaren Mitteln[1]) fehlen, ihnen solche Hilfe zu leisten, welcher Art auch die Karma-Pein sei, in die sie auf ihrer Wanderung durch die Sechs Wege[2]) und die vier Arten von Geburt[3]) versunken sein mögen.

6.

Es ist eine leidige Gepflogenheit, daß unter denen, die alles Heil nur in dem Anrufen des Namens Buddhas sehen,[4]) Streitereien laut werden als da sind: der ist ein Jünger vor mir, und der ist ein Jünger von dem und dem. Was mich, Shinran, anlangt, ich nenne auch nicht einen meinen Jünger, und zwar darum nicht: Verhielte es sich so, daß ich es meinem Betreiben zuschreiben könnte, daß einer dazu kommt, den Namen Buddhas anzurufen, wohl, so möchte er mein Jünger heißen. Ist es hingegen an dem, daß wer den Namen Buddhas anruft, dies in jedem Falle einzig tut, weil eben Mida ihm die Gunst erwiesen, ihm solches einzugeben, so wäre es ein großer Fehler von mir, wollte ich einen als meinen Jünger ansprechen. Es geht nicht an, Äußerungen laut werden zu lassen wie die, daß sich einer sein Eingehen zum Leben verscherze, wenn er etwa von seinem bisherigen Lehrer sich abkehrt und, mit einem anderen gehend, den Namen Buddhas anruft, wo es doch ganz nur von der Fügung des Schicksals abhängt, ob es zu einem Zusammenkommen oder zu einem Auseinandergehen kommt. Dieweil der Glaube in Wirklichkeit eine Gabe des Nyorai ist, meint man wohl gar, ihn als sein Eigentum reklamieren zu können. Dergleichen sollte nicht vorkommen. So lasse man doch den Dingen ihren natürlichen freien Lauf, und es wird nicht ausbleiben, daß den Schülern beides zum Bewußtsein kommt, die Güte Buddhas wie auch die Güte ihrer Lehrer.

7.

Wer sich der Anrufung des Namens Buddhas widmet, der befindet sich auf dem einen Wege, da nichts ihn hindern kann. Und fragt ihr: wie so das? Vor einem Frommen, der fest im Glauben steht, werden selbst die Götter des Himmels und die Geister auf Erden sich in Reverenz verneigen, noch vermögen Māra samt seiner Schar und die Dämonen ihm irgendwelches Hindernis zu

---

ohne daß diese notwendig dazu gehörte, einer Unterhaltung über des Verstorbenen Leben. Es mag wohl sein, daß diese Art Gedächtnisfeier eine Konzession ist, die der Gründer der Sekte der alteingewurzelten Ahnenverehrung gemacht hat. Jedenfalls aber ist der Sinn, der mit ihr verbunden wird, ein durchaus anderer als in den sonstigen Sekten.“ (Takakusu, Buddhism as we find it in Japan. Transact. and Proceed. of the Japan Soc. London, Vol. VII, Part II, p. 274 f.).

[1]) Jap. *hōben*.

[2]) S. S. 54, Anm. 3.

[3]) Nach buddhistischer Annahme treten die lebenden Wesen ins Dasein entweder 1) durch Geburt aus einem Mutterleibe, wie die Menschen und die Säugetiere; oder 2) indem sie aus einem Ei ausgebrütet werden, wie Vögel und Schlangen; oder 3) durch Entstehung aus Feuchtigkeit, wie die Würmer; oder 4) auf wunderbare Weise. Statt des letzteren Modus findet man in japanischen Schriften auch die Angabe: durch Metamorphose (*hengeshō*), wie der Schmetterling. Vgl. auch Takakusu, I-tsings Record p. 3, note 4.

[4]) D. h. unter den Anhängern der Jōdo-Sekten.

bereiten. Weder Sünde und Bosheit noch Strafvergeltung können ihm jemals etwas anhaben, und kein ander gut Werk reicht an das seinige hinan. Darum befindet er sich auf dem einen Wege, da nichts ihn hindern kann.

8.

Das Anrufen des Namens Buddhas ist weder ein gutes Werk noch überhaupt eine Eigenleistung vonseiten des Gläubigen. Eine Eigenleistung kann es nicht heißen, da es kein Tun ist, das aus des Menschen eigener Entschließung entspringt, und ein gutes Werk kann es nicht genannt werden, da es zu seiner Vollbringung bei ihm nicht aus seiner eigenen Entschließung kommt. Sintemal dabei einzig und allein die Kraft einer anderen Macht wirksam ist, ohne jede Betätigung der eigenen Kraft des Menschen, kann weder von einem guten Werke noch überhaupt von einer Eigenleistung des Gläubigen die Rede sein.

9.

(Auf die Frage: Obgleich ich den Namen Buddhas anrufe, ist es doch noch nicht dahin mit mir gekommen, daß mein Herz vor Freude in Sprüngen ginge, oder daß mich die Sehnsucht erfüllte, so schnell wie möglich in das Reine Land eingehen zu dürfen. Woran mag das wohl bei mir liegen?)

Diese Frage ist mir selbst auch schon gekommen, und so befinden wir, ich, Shinran, und du, Yuiembō,[1]) uns innerlich in gleicher Lage. Überlegt man sich's aber recht gründlich, so müssen wir wohl zu dem Schlusse gelangen: daß es zu solchem Gefühle der Freude in uns nicht kommen will, wo wir doch eigentlich allen Anlaß hätten, himmelhoch zu jauchzen und vor Freude wie Tolle zu tanzen, das eben muß uns erst recht eine Bürgschaft dafür sein, daß uns das Einkommen zum Leben sicher ist. Was unser Herz, das sich eigentlich freuen müßte, so daniederhält, daß es zu rechter Freudeempfindung in uns nicht kommt, das ist das Wirken der fleischlichen Lüste in uns. Eben das aber war Buddha schon vorher bewußt, wie er uns ja auch schon als diese armen durch Lüste in Irrtum versunkenen Gemächte angesprochen hat. So wissen wir denn wohl und können umsomehr die gewisse Zuversicht haben, daß das gnädige Gelöbnis, das uns den Beistand einer anderen Macht verheißt, eben für unseresgleichen vermeint gewesen ist. Eine Folge unserer fleischlichen Lüste ist es auch, daß wir so ganz und gar nicht darauf aus sind, in das Reine Land so schnell wie möglich einzugehen, vielmehr jedesmal bei der geringsten Erkrankung gleich von Angst erfaßt werden, wir möchten etwa der Krankheit erliegen. Daß es uns so schwer fallen will, die alte leidvolle Heimstatt dranzugeben, darinnen wir seit ungezählten Kalpas bis heute umhergetrieben werden, und daß wir so gar kein Sehnen nach dem Reinen Lande der Seligkeit verspüren, solange wir noch nicht dorthin geboren sind, das hat also seinen Grund darin, daß diese unsere fleischlichen Lüste eine

[1]) Yuiembō war ein Schüler Shinrans.

solche Macht in uns sind. Eingehen aber sollen wir darum doch in jenes Land dermaleinst, wenn wir in gänzlicher Ohnmacht unser Leben beschließen, selbst wenn es uns leid wäre, von aller Beziehung zu dieser gegenwärtigen Welt abgeschnitten zu werden. Erbarmt sich ja doch Mida insbesondere eben über solche, die der Sehnsucht, eilends dahin zu kommen, bar sind.[1]) Hält man sich das gegenwärtig, so muß man erst recht erkennen, daß auf das große Erbarmen und auf die große Verheißung wohl Verlaß und daß unser Eingehen zum Leben durchaus gesichert ist. Ginge unser Herz vor Freude in Sprüngen und fühlten wir in uns die Sehnsucht, ehestens in das Reine Land zu kommen, so müßte uns das eher befremdlich erscheinen. Sähe das doch ganz so aus, als gäbe es in uns gar keine fleischlichen Lüste. —

III. Tan-i-shō.

Klage über die Häresien.[2])

Von Nyoshin Shōnin.

Indem ich mir in ernstem Nachforschen angelegen sein ließ, mir selbst über Vergangenheit und Gegenwart klar zu werden, hat sich mir eine betrübliche Tatsache herausgestellt: die Tatsache nämlich, daß Lehren unter uns im Schwange sind, die nicht im Einklang stehen mit der echten Überlieferung, die wir von unserem verflossenen Meister[3]) überkommen haben. Darüber aber drängte sich mir die Befürchtung auf, es werde geschehen, daß die Lernbeflissenen der Folgezeit mit Bezug auf die Tradition am Ende überhaupt nicht mehr wissen, woran sie eigentlich sind. Wie soll imstande sein, sich dem einen Lehrtor der leichten Übung[4]) zuzuwenden, wer nicht so glücklich ist, Lehrer zu haben, auf die er sich als auf sichere Autoritäten verlassen kann? Und durch unsere eigenen subjektiven Meinungen soll nun einmal die Kernwahrheit von der Kraft der anderen Macht, die unserer Ohnmacht hilft, nicht verkehrt und verkümmert werden. Das ist es, was mich bestimmt hat, im folgenden von dem, was ich von dem verflossenen Shōnin Shinran mit eigenen Ohren gehört und im Gedächtnis behalten habe, einiges niederzuschreiben, in der einzigen Absicht, meinen Glaubensgenossen Zweifel, die sie etwa haben, zu benehmen. —

1.

Es kommt vor, daß einer, mit Anrufern des Namens Buddhas zusammentreffend, die ganz und gar ungelehrt sind, sie mit der Frage überrumpelt: „Wie ist es, betet ihr euer Namu Amida Butsu in gläubigem Vertrauen auf das Mysterium des Gelöbnisses, oder tut ihr es, indem ihr an das Mysterium des

[1]) Diese Auslassung läßt deutlich erkennen, wie Shinran darin noch über Hōnen hinausgeht, daß er allen und jeden Synergismus des Menschen, wo es sich um Gewinnung des ewigen Lebens handelt, ausschließt. Selbst das bloße Heilsverlangen ist zur Erlangung der Seligkeit nach ihm nicht erforderlich.

[2]) Über diese Schrift und ihren Autor siehe Einleitung S. 29 f. u. S. 32.

[3]) D. i. Shinran Shōnin.

[4]) Jap. *igyō*.

heiligen Namens glaubt?“ Wird nun dabei, wie das wohl geschieht, unterlassen, den Leutchen zugleich klar und deutlich auseinanderzusetzen, was es eigentlich mit diesen beiden Mysterien auf sich hat, so muß das dazu führen, daß die armen Menschen in ihrem Inneren in beunruhigende Zweifel verstrickt werden. Das ist ein Punkt, der aufs allersorgfältigste zu bedenken ist.

Die Sache liegt so: durch das Mysterium seines Gelöbnisses hat Mida den heiligen Namen geschaffen, der so leicht zu behalten und so leicht auszusprechen ist, und es steht nun fest sein gnädiges Versprechen, daß, wer immer diesen seinen Namen anruft, von ihm freundlich solle aufgenommen werden. Eben darum aber gilt es nun bloß, sich innerlich gegenwärtig zu halten: selbst dieser unser Glaube schon, daß man, getragen von dem Mysterium der großen Barmherzigkeit und des großen Gelöbnisses Midas, gewißlich aus dem Samsāra herausgelangen wird, und daß wir in solchem Glauben seinen Namen anzurufen überhaupt vermögend sind, schon das ist von Nyorai gewirkt. Hält man sich solches gegenwärtig, so kann man sicher sein, in das wahre Land der Vergeltung geboren zu werden. Denn eben weil so unser Glaube ganz und gar unverworren ist mit jedem falschen Gedanken, als ob wir selbst etwas zu unserer Seligkeit zu tun vermöchten, sind wir recht geschickt, von Midas vorzeitlichem Gelöbnisse umfaßt zu werden. Das heißt: glauben wir von ganzem Herzen an das Mysterium des Gelöbnisses, so wird darin auch schon der Glaube an das Mysterium des heiligen Namens mit beschlossen sein; Gelöbnis- und Namenmysterium werden in eins zusammenfallen, also daß ein Unterschied zwischen beiden gar nicht gefunden werden kann.

Und sodann: wer noch seine eigenen Gedanken zwischeneinbringt, indem er so zwiespältig überlegt, was von beiden ihm zum Eingehen zum Leben gut, was nicht gut, was ihm dazu dienlicher, was hindersamer ist, der erweist sich damit des Vertrauens auf das Mysterium des Gelöbnisses bar und verkehrt die Anrufung des Namens Buddhas in eine Eigenleistung, indem er eben sein Eingehen zum Leben aus sich selbst zu wirken trachtet. Bei einem solchen Menschen aber wird es dann so stehen, daß er auch an das Mysterium des heiligen Namens nicht glauben wird. Und soll es nun doch trotz solches seines Unglaubens auch bei ihm dazu kommen, daß er um des wirkungskräftigen Gelübdes willen zuletzt in das Land der Vergeltung geboren wird, wäre es auch nur daß er im äußersten Winkel desselben, oder im Keman oder im Zweifelschloß oder innerhalb des Lotuskelches zum ewigen Leben kommt,[1]) das geschieht einzig kraft des Mysteriums des heiligen Namens, und das ist ein und dasselbe wie wenn man sagt: um des Mysteriums des Gelübdes willen.

2.

Etwas, worüber überhaupt kein Wort zu verlieren sein sollte, ist die Rede: um das Einkommen zum Leben sei es eine zweifelhafte Sache bei solchen, die die Sūtras und die Kommentare nicht gelesen und studiert hätten. Wenn

[1]) Siehe Kōas Sai-yō-shō, Dialog No. 18, 19 u. 20. Zu „Zweifelschloß“ siehe Timothy Richard, Guide to Buddhahood p. 100 f.

doch alle die heiligen Lehren, welche sich darüber auslassen, worin das wahre Wesen des Beistandes einer anderen Macht besteht, klärlich künden, daß man zum Buddha wird, wenn man an Midas vorzeitliches Gelöbnis glaubt und seinen Namen anruft, was soll es doch dann außerdem noch zu unserem Einkommen zum Leben gelehrter Studien bedürfen? Wer sich wirklich über diese Wahrheit noch in einem Irrtum befinden sollte, der sehe doch gefälligst zu, daß er mit seinen Studien vor allem einmal zu innerer Klarheit darüber kommt, was mit dem vorzeitlichen Gelöbnisse eigentlich gemeint ist. Es ist doch eine klägliche Sache, wenn einer, obwohl er die Sūtras und Kommentare gelesen und studiert hat, doch den Sinn der heiligen Lehre nicht zu erfassen vermag. Leichte Übung nennt man sie ja eben darum, weil der heilige Name derart ist, daß ihn leichtiglich anrufen kann, auch wer den Sūtras und Kommentaren ganz und gar verständnislos gegenübersteht, ja so aller und jeder Gelehrsamkeit bar ist, daß er auch nicht einen Buchstaben kennt. Es ist die Lehre des Heiligen Pfades, von welcher Wissenschaft als notwendig hingestellt wird. Und das ist, was wir die „schwere Übung“ nennen. So steht ja auch mit bezug auf einen solchen, der in falscher Weise studiert hat und in dem Gedanken an Ruhm und Reichtum lebt, geschrieben:[1]) „Wie wird es da hernach um das Eingehen zum Leben bestellt sein?“ Wie die Verfechter des Anrufens des Namens Buddhas und die Anhänger der Lehre des Heiligen Pfades miteinander in Streit kommen: „Unsere Sekte ist die vorzüglichere, und die anderen können sich nicht mit ihr messen“, ist es nur natürlich, daß neuerdings der Lehre Widersacher und Lästerer erstehen. Aber heißt das schließlich etwas anderes als die eigene Doktrin zugrunde richten? Mögen doch gleich die Anhänger der anderen Systeme alle zusammenstehen und das Anrufen des Namens Buddhas als ein unnütz Ding heruntersetzen und die Lehre davon für seicht und niedrig erklären, wenn nur wir selbst keinerlei Feindseligkeit zeigen, sondern einfach geltend machen: „Wir haben nun eben einmal Vertrauen zu der Lehre, daß solch arme Kreaturen niedrigster Fähigkeit, wie wir es sind, errettet werden, wenn sie nur glauben, und darum, mag sie gleich für euch als höher stehende Geister armselig sich ausnehmen, so ist sie doch jedenfalls für uns die beste Lehre; und mögen die anderen Sekten noch so vorzüglich sein, für uns, die niederste Klasse, die wir bilden, sind jene nun einmal viel zu hoch; daß ihr uns doch kein Hindernis in den Weg legen wolltet, sintemalen es der heilige

[1]) Die hier angezogene Stelle findet sich in einer Sammlung von Briefen Shinrans, die sieben Jahrzehnte nach seinem Tode von Jūkaku Hōshi, dem zweiten Sohne des Kakunyo Shōnin (eines Enkels der Tochter Shinrans), unter dem Titel Mattōshō (Lampen der Letzten Tage des Gesetzes) veröffentlicht wurde. In einem Briefe an einen seiner Schüler erzählt da der 88jährige, indem er ermahnt, bei dem Streben nach dem ewigen Leben alle Gelehrsamkeit beiseite zu lassen, er erinnere sich nicht nur, daß Hōnen Shōnin gesagt habe, die Jōdo-Gläubigen gingen zum Leben ein, indem sie Toren würden; er sei auch selbst Zeuge gewesen, wie derselbe einmal angesichts vieles armen und unwissenden Volkes, das im Tempel zusammengekommen war, lächelte, indem er sagte: „daß die zum Leben einkommen werden, ist sicher.“ Hingegen habe er einmal, als er einen großen Gelehrten gesehen habe, seine Befürchtung ausgesprochen, wie schwer es diesem werden müsse, zum Leben einzugehen.

Wille aller Buddhas ist, daß wir ebenso gut wie ihr anderen aus dem Samsāra loskommen sollen" — wenn wir also sprechen, wer wird uns dann etwas Böses anhaben? Sagt doch auch ein Wort der Schrift:[1]) „Wo man sich in Wortgezänke einläßt, da erheben sich Leidenschaften aller Art. Wer denn weise ist, der halte sich ferne davon!" Und unter den Aussprüchen des verflossenen Shōnin ist einer, der lautet: „Ich für meine Person glaube schon darum, weil der Buddha[2]) ausdrücklich gelehrt hat, daß es unter den Menschen solche geben werde, die an diese Lehre glauben, und andererseits solche, die sie verlästern. Daß des Buddha Predigt wahrhaftig ist, das wird eben darin kund, daß es nun solche gibt, die diese Lehre verlästern. So könnt ihr denn nur umsomehr darauf vertrauen, daß euer Eingehen zum Leben sicher ist. Wo es dagegen niemanden gäbe, der uns lästerte, würden wir uns geradezu verwundert fragen müssen: Wie geht es doch nur zu, daß da gar niemand ist, uns zu schmähen, sondern daß nur solche da sind, die glauben? Wenn ich nun aber schon so rede, will ich damit doch nicht etwa sagen, daß wir unter allen Umständen von den Leuten geschmäht zu werden wünschen sollten. Was ich meine, ist nur dies, daß der Buddha, die Tatsache bereits vorhersehend, daß es diesen Glauben geben, daneben aber auch Unglaube sich breit machen werde, mit dem Absehen lehrte, Menschen zu haben, die da nicht zweifeln".

In unseren Tagen, so will es mir vorkommen, verlegt man sich in unseren Reihen viel zu viel darauf, gelehrte Studien zu betreiben, hauptsächlich um sich im Disputierkampf der Schmähungen der Gegner zu erwehren. Eher schon wollte ich mir eine Gelehrsamkeit eingehen lassen, die, nachdem man forschend sich selbst den wirklichen Wunsch des Nyorai und die Größe seines Gnadenvorsatzes zum Bewußtsein gebracht hat, sich's angelegen sein ließe, andere, die daran zweifeln wollen, daß auch solch unwerte Kreaturen wie sie zum Leben eingehen können, aufzuklären, daß in Midas vorzeitlichem Gelöbnis zwischen Guten und Bösen, zwischen Reinen und Unreinen kein Unterschied gemacht ist. Menschen, die in schlichter Einfalt, dem vorzeitlichen Gelöbnis angepaßt, den Namen Buddhas anrufen, zu verachten und ihnen zu sagen, Studium sei nötig, das heißt nichts anderes als der Lehre ein teufelisch Hindernis bereiten und ein Feind Buddhas[3]) sein. Wer solches tun kann, der ermangelt selbst des rechten Glaubens an die Kraft eines Helfers und führt auch noch Andere in die Irre. Man sollte es doch mit rechter Scheu fühlen, daß man sich so in Widerspruch zu dem Geist und Sinn unseres verflossenen Meisters[4]) setzt, und zu bedauern ist, wer Midas vorzeitliches Gelöbnis so ganz und gar verkennen kann.

3.

Da kann man weiter sagen hören: Midas vorzeitliches Gelöbnis möge so wunderherrlich sein wie immer, mit dem Eingehen zum Leben könne es darum

[1]) Dieses Wort findet sich im Daihōshakkyō (Mahā-ratnakūta-Sūtra).
[2]) D. i. der Buddha Shākya.
[3]) D. i. des Buddha Amida.
[4]) D. i. Shinran Shōnin.

doch unmöglich etwas werden, wo einer keine Scheu vor dem Bösesein hat, da dies soviel hieße wie in falscher Sicherheit auf das Urgelöbnis pochen. So aber kann nur reden, wer von dem Sichauswirken vergangenen Karmas, sei es nun guter oder schlimmer Art, nichts weiß, infolgedessen er dann dazu kommt, der Kraft des vorzeitlichen Gelöbnisses zu wenig zuzutrauen. Wo sich ein Wille zum Guten in uns regt, geschieht dies immer nur darum, weil ein Karma guter Art ihn erweckt. Und ebenso geschieht es wiederum nur in Auswirkung eines vorhandenen Karmas schlimmer Art, wenn wir Böses in unserem Herzen denken. Unter den Worten des verstorbenen Shōnin ist eines, welches lautet: „Ihr sollt wissen, jede Sünde, und wäre sie so winzig wie ein Staubatom auf der Spitze eines Härchens eines Hasen oder einer Ziege, ist nur notwendige Auswirkung eines Karma der Vergangenheit“. Und einmal tat er an Yuiembō die Frage: „Yuiembō, wirst du auch volles Vertrauen haben zu dem, was ich dir sage?“ Da antwortete ihm dieser: „Ja doch, natürlich!“ Und ebenso auch als er wieder fragte: „Und wirst du auch meinen Weisungen nicht ungehorsam sein?“ Als er aber darauf zu ihm sagte: „Nun denn, so bringe einmal tausend Menschen um, und ich sage dir, das Eingehen zum Leben wird dir sicher sein“, und jener nun zur Antwort gab: „Ist solches gleich dein Geheiß, mich will doch bedünken, ich brächte es, wie ich nun einmal bin, nicht über mich, auch nur einem einzigen Menschen das Leben zu nehmen“, da sprach er: „Nun ja, wie konntest du da sagen, du wollest meinen Weisungen nicht ungehorsam sein? Damit aber weißt du nun wohl: ist es einem innerlich möglich, es zu tun, so wird er auch alsbald gehorchen, wenn man ihm etwa befiehlt, tausend Menschen ums Leben zu bringen, um für sich das Leben zu erlangen; und andererseits wird er nicht einen einzigen zu töten vermögen, wenn er innerlich nicht karmatisch dazu prädestiniert ist. Daß einer auch nicht an einem seiner Mitmenschen zum Mörder wird, hat seinen Grund nicht etwa darin, daß sein Herz gut wäre, und daß ein anderer, ohne es eigentlich zu wollen, an hundert oder tausend Menschen zum Mörder wird, das liegt eben wieder nur daran, daß sein Karma ihn zwingt, das zu tun“. Mit diesen Worten wollte er bedeuten, daß wir, solange wir noch meinen können, es sei ein gut Ding um die Gutheit unseres Herzens, und es sei schlimm, wenn das Herz böse ist, vollständig verkennen, daß es einzig das Mysterium des vorzeitlichen Gelöbnisses ist, von dem uns alle Hilfe kommt. Und wenn er in einem seiner Briefe sagt: „Ist gleich auch eine Medizin zur Hand, man soll darum nicht Gift trinken“ — eine Äußerung, die er tat, als einst einer, der in ketzerische Anschauungen verfallen war, eben mehr und immer mehr von sich reden machte, ein Mann, der geradezu darauf ausging, Missetaten zu begehen, indem er sagte: ‚Ich will sie zum Karma des ewigen Lebens machen, da das Gelöbnis doch eben darauf aus ist, Sünder zu retten‘, so hat er auch damit nicht etwa das Sündetun als ein Hindernis für das Einkommen zum Leben bezeichnen, sondern nur jenes Menschen Ketzerei dämpfen wollen. Wie sollten wir je aus dem Samsāra herauskommen können, wenn unser Vertrauen auf Midas vorzeitliches Gelöbnis nur in dem Falle etwas nützte, daß wir auch die Gebote hielten und den Vorschriften gehorchten?

Nein, eben als die oberflächlichen Kreaturen, die wir sind, auf was sonst sollten wir uns denn überhaupt etwas zugute tun können, wenn nicht eben darauf, daß wir auf dieses vorzeitliche Gelöbnis getroffen? Böses aber, zu dem wir nicht schon das Zeug in unserer Natur haben, können wir gar nicht verüben. So hat auch Shinran Shōnin wieder gesagt: „Es ist immer dasselbe, ob sich nun jemand durch die Welt schlägt, indem er in der See oder im Flusse mit Netz oder Angel das Fischergewerbe treibt, oder ob einer sein Leben fristet, indem er in Feld oder Wald Eber jagt oder Vögel fängt, oder auch ob einer von Handel oder Ackerbau lebt, ein jeder führt sich, gut oder schlecht, je nachdem er eben, von dem ihn bestimmenden Karma getrieben, sich führen muß". Und doch gibt es neuerdings solche, die, für sich selber des künftigen Lebens natürlich sicher, wähnen, das Anrufen des Namens Buddhas sei nur den Guten verstattet, oder auch wohl durch Anschlag am Tempel erklären, der Zutritt zu der heiligen Stätte sei für diejenigen verboten, die dies oder das begangen hätten, Heuchler offenbar, die nur äußerlich so tun, als wären sie selbst fromm und ernst in ihrem Ringen, während sie in ihrem Innern voll Falschheit sind. Beginge einer wirklich Sünde, indem er auf Midas Gelöbnis pocht, so täte doch auch er das immer nur, weil eben sein Karma ihn zwingt, so zu handeln. Wer all sein Tun und all sein Lassen, es sei nun gut oder es sei böse, diesem seinem Karma anheimstellt und einzig und allein auf Midas vorzeitliches Gelöbnis seine Zuversicht setzt, der hat den rechten Glauben an die Kraft einer anderen Macht. Heißt es doch auch im Yui-shin-shō:[1]) „Wie so wenig müßte doch um die wahre Größe der Kraft Midas wissen, wer auf den Gedanken kommen könnte, daß ihm seines sündigen Karmas wegen nicht geholfen werden könne!" Gerade dies, daß da ein Herz ist, das auf das vorzeitliche Gelöbnis sich steift, muß einen in dem Glauben bestärken, der sich ganz und gar auf die Kraft eines Helfers verläßt. Wohl möchte es sich ja schließlich eines Herzens, das auf Midas Gelöbnis sich steift, auch entraten lassen, dann nämlich, wenn einer sein Vertrauen auf das vorzeitliche Gelöbnis setzt, nachdem er zuvor alles schlimme Karma und alle fleischliche Verkehrtheit in sich vernichtet hätte. Indes wer so alle Fleischesschwachheit von sich abgetan hätte, der wäre eben damit auch schon zum Buddha geworden. Und für einen Buddha ist doch wohl selbst das aus fünf Kalpas hindurch fortgesetztem Meditieren hervorgegangene Gelöbnis überflüssig. Sie aber, die uns vorwerfen wollen, daß wir auf Midas vorzeitliches Gelöbnis pochten, sehen mir gar nicht danach aus, als ob sie schon so ganz frei von allen Leidenschaften und von aller Unreinigkeit seien. Täten da nicht auch sie gut daran, auf die Verheißung sich zu steifen? Oder gibt es etwa zweierlei Art von Sündigen? Und welche von beiden soll dann falsches Pochen auf die vorzeitliche Verheißung sein? Als ob es überhaupt ein Sündigen gäbe, dabei man nicht des sich zu getrösten hätte, daß wir diese Verheißung haben!

[1]) *Yui-shin-shō* (= Solā Fide) ist der Titel einer Schrift des Priesters Shōgaku Hōin.

4.

Da heißt es ferner, wir sollten den Glauben haben, daß Sünden, und wären sie so schwer, daß sie dem Sünder für 80 mal 100 Millionen Kalpas immer neues Geborenwerden und Wiedersterben zur Folge haben müßten, durch eine einzige Anrufung ausgetilgt würden. Damit soll gesagt sein: auch ein Mensch, der die zehn Sünden begangen und der fünf schweren Vergehungen sich schuldig gemacht hat, und möchte er gleich während seines ganzen Lebens nicht daran gedacht haben, den Namen Buddhas anzurufen, sondern einzig im Augenblicke seines Todes, durch einen würdigen Priester unterwiesen, erstmalig eine solche Anrufung über die Lippen bringen, wird doch zum Leben eingehen, indem er, vermittelst derselben, Übertretungen, so schwer, daß sie ihn für 80 mal 100 Millionen Kalpas, und wenn er es zu zehn Anrufungen bringt, Sünden, die ihn für 10 mal 80 mal 100 Millionen Kalpas im Samsāra festhalten müßten, vernichten wird. In der Absicht, einem zum Bewußtsein zu bringen, wie viel es mit den zehn Sünden und den fünf schweren Vergehungen auf sich hat, zeigt das die sündentilgende Kraft, die darin liegen soll, daß man den Namen Buddhas ein- oder zehnmal anrufe, reicht aber keineswegs an die Höhen unseres Glaubens hinan. Nämlich: Wenn unser Leben geendet, wird Mida, nachdem er uns hienieden schon, und zwar alsbald in dem Augenblicke, da wir, von seinem Glanz bestrahlt, zu rechter Andacht gelangten, den diamantfesten Glauben verliehen und uns eben damit schon die feste Anwartschaft auf Erlösung gegeben hat, alle fleischlichen Lüste und schlimmen Hindernisse von uns abtuend, uns der Erleuchtung teilhaftig machen, die uns der Notwendigkeit neuen Geborenwerdens in diese Welt überhebt. All unser Anrufen seines Namens aber, das wir in unserem ganzen gegenwärtigen Leben üben, sollen wir, bedenkend, wie ohne sein erbarmungsvolles Gelöbnis solch elende Sünder wie wir wohl je hätten imstande sein sollen, aus dem Samsāra erlöst zu werden, einfach ansehen als ein Dankerstatten für allen Segen, der uns von Nyorai zuteil geworden. Wer da meinen wollte, in dem Maße, als er die Anrufung des Namens Buddhas pflege, tilge er auch schon seine Übertretungen, von dem wäre zu urteilen, daß er das Leben zu erlangen trachtet vermittelst Vernichtung seiner Sünden durch seine eigene Kraft. Wäre es aber wirklich, wie er sich dies einbildet, so könnte es doch jedenfalls nur ein unablässig bis zum Ende unseres Lebens fortgesetztes Anrufen des Namens Buddhas sein, das uns zur Erlangung des Lebens zu verhelfen vermögend wäre, sintemal ein jeglicher Gedanke, der während unseres ganzen Lebens in uns aufsteigt, nur eine neue Fessel wird, die uns an den Samsāra bindet. Schade nur, daß es so schwer hält, den Namen Buddhas anzurufen, wenn es einem etwa an der rechten Andachtsstimmung gebricht, was doch immer der Fall ist, wenn uns irgend etwas Außerordentliches zustößt oder wenn uns Krankheitsschmerzen foltern. Wie doch sollen wir es in solchen Zeiten anfangen, unsere Sünden zu vernichten? Will man demgegenüber noch immer festhalten an der Ansicht, es sei unmöglich, zum Leben einzugehen, man habe denn zuvor seine Sünden getilgt? Nein, setzt einer nur einfach seine Zuversicht auf die Verheißung, daß Mida alle

umfahen und keine Kreatur verwerfen werde, so kann nichts ihm auch nur für einen Augenblick den Weg zum Leben verbauen, die Umstände mögen so außerordentlicher Art sein wie immer, selbst wenn er Sünde tut oder dahinfährt, ohne den Namen Buddhas anzurufen. Und wer da hinwiederum imstande ist, in seiner Todesstunde noch ein Namu Amida Butsu zu beten, der tut damit nichts anderes, als daß er für empfangene Huld seinem Danke Ausdruck leiht, indem er angesichts des Herannahens des Augenblickes, da Mida ihm die Erleuchtung erschließen wird, nur umsomehr auf ihn all seine Zuversicht setzt. Wer dagegen erst seine Sünden tilgen zu müssen meinte, oder wer da in seinem letzten Stündlein noch die rechte Andacht zu haben verlangt, dessen Sinn steht noch auf seine eigene Kraft, und das rechte gläubige Vertrauen zu der Kraft des Helfers geht ihm noch ab.

5.

Da wird auch gelehrt, man könne sich die vollkommene Erleuchtung bereits mit diesem unserem von sinnlichen Lüsten behafteten Körper erschließen. Es ist das Hauptdogma der Geheimnislehre der Shingon-Sekte,[1]) daß man mit dem gegenwärtigen Körper schon die Buddhaschaft zu erlangen vermögend sei. Diese Frucht nämlich erwachse einem, indem man die sogenannten drei Mysterien[2]) übe. Auch in der Êka-yāna[3])-Lehre der Hokke-Sekte ist die Rede von der Möglichkeit der Reinigung der sechs Sinnesorgane,[4]) und zwar wird dieselbe hier als Wirkung der sogenannten vier Seligkeitsübungen angesehen. Mit diesem wie mit jenem werden Anstrengungen höherer Fähigkeiten, welche das Zeug zu schweren Übungen in sich haben, oder die durch philosophisches Meditieren zu gewinnende Erleuchtung bezeichnet. Dahingegen lehrt nun das Hauptdogma der an die Kraft eines Helfers weisenden Jōdo-Sekte, nach welcher es allein der Glaube ist, durch den man sich des Heils versichert, daß man zur Erleuchtung erst im nächsten Leben kommen soll. Dies ist das Streben der

[1]) D. i. der Mantra-Schule des japanischen Buddhismus. Von dem Buddhismus der Sūtras, d. h. von der von dem historischen Buddha Shākyamuni gepredigten Wahrheit, der offenbaren Lehre, unterscheidet sie eine tiefere Geheimwahrheit (*mitsu-kyō* oder *mikkyō*), die von ihr selbst angenommene, die auf den Dharmakāya (personifiziert als Buddha Vairochana) zurückgeführt wird.

[2]) Die drei Mysterien (*san-mitsu*) sind die drei Akte des Körpers, der Rede und des Geistes, d. h. bestimmte mystische Fingerstellungen (mudrā), mystische Formeln (mantra, dhāraṇī) und mystische Beschaulichkeit oder Versenkung. Shingon-Lehre ist: *san-mitsu-sō-ō-soku-shin-jō*, „Die drei Mysterien vereinigt, und der gegenwärtige Körper wird zum Buddha."

[3]) Ēkayāna (jap. *ichi-jō*), das Eine Fahrzeug, ist nicht als Gegensatz zu oder als ein drittes neben Hīnayāna und Mahāyāna zu fassen, sondern wird im Gegensatz zu den im Buddhismus unterschiedenen drei Wegen, die zum Nirvāna führen, dem Bodhisattva-yāna, Pratyekabuddha-yana und Shrāvaka-yāna, gebraucht. Es ist vor allem das Sūtra der Hokke- oder Nichiren-shū, das Saddharma puṇḍarīka-Sūtra, in welchem dieses Eine Fahrzeug als das rechte Mittel zur Erreichung des summum bonum für alle Klassen, Bodhisattvas, Pratyekabuddhas und bloße Shrāvakas, gepriesen wird.

[4]) Jap. *roku-kon*, wörtl. die sechs Wurzeln, d. i. die fünf Sinnesorgane und der im Buddhismus als sechstes geltende Geist des Menschen.

die leichte Übung pflegenden niedrigeren Fähigkeiten oder die Lehre, die nicht auf gut oder böse sieht.

Da es im allgemeinen ein außerordentlich schwierig Ding ist, in diesem gegenwärtigen Leben die Leidenschaften und anderen schlimmen Hindernisse von sich abzutun, richten selbst die reineren Priester, die der Shingon- und Hokke-Praxis anhangen, ihr Streben auf Erlangung der Erleuchtung in dem Leben, das nach diesem gegenwärtigen kommen soll. Wievielmehr müssen dies nicht diejenigen tun, die die Gebote nicht halten und der tieferen Erkenntnis ermangeln! Und doch, kommen wird auch für sie dermaleinst solche Erleuchtung, wenn sie nur wirklich, von der Barke des Gelöbnisses Midas getragen, über das Qualen-Meer des Samsāra hinüberkommen und so zu dem Gestade des Landes der Vergeltung hingelangen, und alsdann werden alle die dunklen Wolken unserer Leidenschaften aufgehellt sein, also daß der Mond der Erleuchtung unseres Dharmawesens frei erstrahlen wird; und ganz und gar eins geworden mit dem ungehindert nach allen Seiten sich ergießenden Lichtglanz, werden wir imstande sein, allen lebenden Wesen Helfer zu werden. Die aber, welche erklären, daß sie schon in ihrem gegenwärtigen Körper die vollkommene Erleuchtung sich erschließen wollen, müssen wohl Männer sein, die, mit den zweiunddreißig besonderen Merkmalen[1]) und den achtzig charakteristischen Kennzeichen[2]) vollkommen ausgestattet wie Shakuson[3]), in allen Arten von Inkarnationen den Menschen durch Unterweisung und Wohltun Hilfe bringen. Das erst wäre ja das rechte Erlangen der Erleuchtung bereits in diesem Leben zu nennen.

Was unser verflossener Lehrer gelehrt hat, war dies: „Zur wahren Erleuchtung werden wir, das ist die Lehre der wahren Jōdo-Sekte, im Jenseits kommen, nachdem wir im gegenwärtigen Leben Glauben gehabt haben an Midas vorzeitliches Gelöbnis“.

6.

Es heißt, so oft ein Gläubiger etwa unversehens von Zorn übermannt werde oder irgendwelche Missetat begehe oder, mit seinen Freunden zusammentreffend, in Streit gerate, müsse er auch unbedingt Buße tun; und das soll wohl soviel heißen wie, daß er immer von neuem die Sünde ablegen und dem Guten sich zuwenden müsse. Demgegenüber halten wir daran fest: Die sogenannte Sinnesänderung oder -Erneuerung ist allerdings notwendig, aber doch nur als ein einmaliger Akt. Sinnesumkehr nennt man es, wenn ein Mensch, der bis dahin nichts gewußt hat von der wahren Lehre, nämlich von dem vorzeitlichen

[1]) Für die Beschreibung der Merkmale (lakshanas), durch die sich Buddhas Gestalt ausgezeichnet haben soll und die sich im Dharmasamgraha-Sūtra aufgezählt finden, kann ich auf Burnoufs Lotus p. 553—622, auf Spence Hardys Manual, 2. ed. p. 382, sowie auf Kern, Der Buddhismus S. 342 f. verweisen.

[2]) Ich kann mich nicht entschließen, die japanische Liste der 80 untergeordneten Kennzeichen hier zu übersetzen, obwohl dieselbe meines Wissens sonst noch nirgends zugänglich gemacht ist.

[3]) Shākya.

Gelöbnisse mit seiner Verheißung des Beistandes einer anderen Kraft, von Mida mit Weisheit begabt, zu der Einsicht gelangt, daß es unmöglich für ihn wäre, mit seinem bisherigen Sinne das Leben zu erlangen, und so dahin kommt, in Veränderung seines früheren Sinnes sein ganzes Vertrauen auf dieses vorzeitliche Gelöbnis zu setzen. Wäre es Voraussetzung zum Erlangen des Lebens, daß man für alles und jedes, was man von früh bis spät Böses begeht, auch immer wieder von neuem Buße tut, dann wäre in allen Fällen, wo es mit eines Menschen Leben plötzlich aus ist, wo einer also davon muß, ehe er Zeit zur Reue gefunden oder sich in Sanftmut und Geduld gefaßt, die Verheißung einfach hinfällig, daß Mida alle umfangen werde und keine Kreatur von ihm verworfen sein solle.

Wer, obschon er mit dem Munde versichert, daß er auf den Kraftbeistand des Gelöbnisses sein Vertrauen setze, doch bei sich im Herzen denkt: „Es heißt ja freilich, das Mysterium des Gelübdes errettet die Sünder; eher aber wird Mida doch die Guten erretten", der wird, weil er eben damit Zweifel in die Kraft des Gelübdes setzt und des Sinnes ermangelt, der sich ganz auf die Kraft des Helfers verläßt, nur in den äußersten Winkel des Reinen Landes geboren werden — ein trauriger Gedanke! Unser Eingehen zum Leben ist nun einmal nicht durch eigenes Raten und Taten zu bewerkstelligen; genug, wenn wir nur einfach fest glauben. Alles übrige ist Midas Sorge.[1]) Setzen wir nur, gerade in dem Gedanken, daß wir so böse sind, erst recht unsere ganze Zuversicht auf die Kraft von Midas Vorsatz, so wird dann ganz von selbst das Herz der Sanftmut und Geduld in uns erstehen. Wir sollen überhaupt, was das Eingehen zum Leben in allen seinen Einzelheiten anlangt, alle Klügeleien beiseite lassen, vielmehr nur allezeit ganz hingenommen sein von der Empfindung, wie so groß doch Midas Huld ist.

So sind wir dann auch recht geschickt zum Anrufen des Namens Buddhas. Dieses ist dann einfach eine natürlich hervorquellende Äußerung dessen, was in unserem Inneren lebt, — natürlich zu nennen darum, weil sie nicht durch einen Willensentschluß unsererseits hervorgerufen ist. Und das eben ist es, was man die „Kraft eines Anderen" nennt.

7.

Es wird gesagt, diejenigen, welche es nur zu einem Geborenwerden in den äußersten Winkel des Reinen Landes brächten, würden doch schließlich in die Hölle fallen. Das ist nun wieder so eine Behauptung! Wo eigentlich will man für sie irgend ein Schriftzeugnis finden? Und was die Sache besonders bedauerlich macht: solche Behauptungen werden aufgestellt von Männern, die als Gelehrte gelten! Wie müssen die doch die Sūtras und Shāstras und die anderen heiligen Schriften gelesen haben! Ich habe im Gegenteile immer nur

[1]) Von Rennyo Shōnin ist das Wort überliefert: „Es ist ganz und gar unnötig, daß wir unsererseits an unsere Sünden denken. Auf jeden Fall wird Mida uns erretten, mag er das nun tun, indem er zuvor alle unsere Sünde vernichtet, oder mag er es tun ohne dieselben zu vernichten."

gehört, daß ein Buddhist, der des rechten gläubigen Vertrauens ermangelt, wegen dieses seines Zweifelns an Midas vorzeitlichem Gelöbnis nur in den äußersten Winkel des Reinen Landes soll geboren werden, um hernach, wenn er für alle die Sünde, die in seinem Zweifeln lag, gebüßt hat, zu der vollkommenen Erleuchtung des Landes der Vergeltung zu gelangen. Die da wirklich das rechte gläubige Vertrauen haben, sind ja doch immer nur wenige an Zahl unter den Buddhisten. Eben darum aber heißt es den Nyorai zum Lügner stempeln, wenn man sagt, die Anderen alle würden schließlich doch verloren gehen, wo er seinerseits doch eben die Vielen zum Heile ruft.

8.

Je nachdem einer mehr oder weniger für kirchliche Zwecke hergibt, wird er ein großer oder aber nur ein kleiner Buddha werden, hört man wohl sagen. Das ist eine ganz unsinnige Behauptung, über die es sich eigentlich gar nicht verlohnt, irgend Worte zu verlieren. Erstens kann man bei den Buddhas nicht messen oder wägen, also daß man große und kleine unterscheiden könnte. Wenn man Maße angibt für den erhabenen Körper, den der Stifter unserer Religion in seinem Reinen Lande des Friedens trägt, so ist das doch nur eine figürlich zu verstehende Aussage über den Dharmakörper. Wie will man da bei solchen, die, zur Erleuchtung des Dharmawesens gelangt, an Gestalt weder lang noch kurz noch eckig noch rund und an Farbe nicht grün oder gelb oder rot oder schwarz oder weiß sind, wie will man bei ihnen zwischen großen und kleinen unterscheiden?

Vielleicht aber ist, was jene eigentlich meinen, nur dies, daß man bei größerer Buddhaandacht einen größeren Buddha sehe, bei kleinerer Buddhaandacht dagegen nur einen kleineren, weil da einmal geschrieben steht,[1]) man werde über dem Anrufen des Namens Buddhas des verwandelten Buddha ansichtig werden. Wenn sie aber durch dieses Wort sich zur Aufstellung ihrer Lehre haben bringen lassen, nun, so muß man sagen: was sie da einschärfen, ist nichts anderes als die Übung einer bestimmten Tugend,[2]) nämlich der Wohltätigkeit. Indes, es möchte einer alle Schätze an die Hotokes[3]) hingeben oder den Priestern spenden: ermangelt er des gläubigen Vertrauens, so wäre es ihm nichts nütze. Umgekehrt dagegen, möchte jemand gleich auch nicht so viel wie ein einzig Blatt Papier oder einen halben Sen[4]) für kirchliche Zwecke opfern, gäbe er aber in tiefem Glauben sein Herz an die Kraft des Helfers hin, so wäre er just, wie Midas Gelübde ihn sich erheischt. Man wird wohl nicht weit fehlgehen mit der Annahme, daß jenen bei ihrer Lehre das Religiöse bloß als Vorwand herhalten muß, und daß es in Wirklichkeit nur recht weltliche Habgier ist, aus der heraus sie ihren Brüdern so bange machen.

---

[1]) Nämlich im Sūryagarbha-Sūtra. Vgl. auch oben S. 55:

„Wes Andacht je dem Buddha gilt,
Vor dem steigt dämmrig auf sein Bild.“

[2]) D. h. einer der sechs Pāramitās.

[3]) *Hotoke* = Buddhas, Buddha-Idole.

[4]) $^1/_2$ *Sen* = c. 1 Pfennig.

9.

In alle die im Vorstehenden zurückgewiesenen Häresien hat man, will mir scheinen, nur darum fallen können, weil man von dem rechten Glaubensvertrauen abgewichen ist. In den Gesprächen des verstorbenen Shōnin ist zu lesen, daß, als Hōnen Shōnin noch am Leben war, einmal unter Shinrans Freunden ein Disput war. Der Streit drehte sich um folgendes: Shinran Shōnin hatte das Wort fallen lassen: „Zenshins [1]) Glaube und des Shōnin Glaube sind eins". Dagegen protestierten Freunde von ihm wie Seigwambō und Nembutsubō heftig, indem sie sagten: „Wie könnte Zenshinbōs Glaube ein und derselbe sein wie des Shōnin Glaube?" Obwohl Shinran ihnen erwiderte: „Es wäre falsch, wenn ich sagen würde, daß wir, der Shōnin und ich, eins seien in Ansehung der Kenntnisse oder Weisheit. Aber was den Glauben anlangt, der zum Leben führt, da sind wir eins, und da ist ganz und gar kein Unterschied" — vermochten sie ihre Bedenken doch nicht alsbald fahren zu lassen. So brachten sie denn diese Streitfrage vor den Shōnin und befragten ihn um sein Urteil, indem sie ihm den Fall genau darlegten. Da sagte Hōnen Shōnin: „Genkūs [2]) Glaube ist der Glaube, der ihm von dem Nyorai verliehen ist, und der Glaube Zenshinbōs ist auch der Glaube, der ihm von dem Nyorai gegeben worden. So ist es also doch wohl ein und derselbe Glaube. Und wessen Glaube von dem des Genkū verschieden wäre, der könnte sicherlich nicht in das Land der Reinheit geboren werden, in das Genkū eingehen wird". Hieraus kann man abnehmen, daß es schon unter denen, die in jenen Tagen das Anrufen des Namens Buddhas auf ihr Panier geschrieben hatten, solche gab, die sich hinsichtlich des Glaubens nicht in Übereinstimmung mit Shinran befanden.

Wie oft ich auch schon von diesen Dingen gesprochen habe, habe ich sie nun doch auch noch niedergeschrieben. Denn ob ich gleich, solange an diesem welken Leibe noch das in seiner Flüchtigkeit dem Tautropfen ähnliche Leben haftet, denen, die um mich sind und mir ihre Zweifel äußern, all das erklärte, was der Shōnin gesagt, welche Unordnung könnte nicht einreißen, wenn ich einmal die Augen werde geschlossen haben!

Sollte in der Folge jemand von solchen, die Lehren, wie die oben zurückgewiesenen, vertreten, Beunruhigung erfahren, der wird gut daran tun, solche heilige Schriften zu lesen, die, in Einklang mit des verstorbenen Shōnin Ansichten stehend, von diesem selbst gebraucht wurden. Im allgemeinen findet sich ja in den heiligen Schriften die wahre Lehre nicht unvermischt mit Lehren, die nur provisorische Wahrheit sind. Dem wahren Sinne des Shōnin entspricht es aber, daß man alle bloß temporäre, unvollkommene Wahrheit beiseite läßt und sich an die vollkommene Wahrheit hält, daß man nach dem Wirklichen greift und das Unwirkliche sein läßt. Daß man also doch ja beim Lesen der heiligen Schriften auf der Hut sei, nicht irre geführt zu werden! Ich habe

[1]) *Zenshin* ist Shinrans ursprünglicher Name; also = mein Glaube.
[2]) = mein (Glaube).

einige der wichtigsten autoritativen Schriften ausgelesen und sie als Norm gegenwärtigem Büchlein beigefügt.[1])

Der Shōnin pflegte immer zu sagen: „Je mehr ich dem Gelöbnisse nachsinne, das wir als die Frucht des durch fünf Kalpas fortgesetzten Nachsinnens Midas haben, desto mehr wird mir bewußt, mir zu gute, eben diesem Shinran zu gute, hat er es getan. Ist es aber von ihm aufgerichtet worden, dieses sein vorzeitliches Gelöbnis, um mich zu erretten, der ich so über und über voll Sünde bin, wie sollte es mich nun nicht zum Danke stimmen?“ Ich finde, wenn ich's jetzt so überdenke, dieses Wort des Shōnin ist in nichts verschieden von jenem goldenen Worte Zendōs: „Wisset, ich, diese mit Sünde und Schuld behaftete, in den Samsāra verstrickte arme Kreatur, die seit ewigen Zeiten bis jetzt immer umgetrieben worden und immer versunken gewesen, bin der Mann, der aller und jeder Möglichkeit ermangelt, sich selber zu erlösen“.

So wissen wir denn, es war Buddha, der, und zwar nur, um uns, die wir, ohne die Tiefe der Sündhaftigkeit unser selbst und die Höhe des Erbarmens des Nyorai zu kennen, rundum in der Irre gingen, zur Klarheit über uns selbst zu bringen, in nicht genug zu verdankender Weise diese Aufgabe als Last auf seine Schultern nahm. Wir sind gewöhnt, von gut und böse zu sprechen, ohne daran zu denken, daß in Wahrheit doch die Huld des Nyorai alles ist. Unter des Shōnin Aussprüchen ist einer, der lautet: „Ich kenne die zwei Begriffe gut und böse überhaupt nicht. Denn mich als einen bezeichnen, der weiß, was gut ist, das könnte ich doch nur, wenn ich um das, was gut ist, so gründlich wissen könnte, als dies im Geiste des Nyorai der Fall ist; oder mich als einen zu bezeichnen, der weiß, was das Böse ist, das wäre mir nur dann möglich, wenn ich das Böse durchaus in demselben Grade kennte wie Nyorai. In Wahrheit aber gibt es gar nichts Wirkliches außer dem Anrufen des Namens Buddhas, während sonst alles in dem beständig in Flammen stehenden Hause dieser Welt und bei den armen, von Leidenschaften erfüllten Menschen durchaus bloß Lug und Trug und eitel Schein ist“.

Unter all dem Luge, der so bei uns im Schwange ist, ist eines vor allem zu beklagen, und das ist dies: wenn man mit Anderen sich darüber unterhält, was eigentlich unter dem Glauben zu verstehen ist, oder miteinander ein Gespräch über das Anrufen des Namens Buddhas führt, so versucht man es wohl, um den Anderen den Mund zu stopfen und sie im Wortstreit zu schlagen, mit der Behauptung, der Shōnin selber habe so und so gesagt, während dies in Wirklichkeit gar nicht der Fall ist. Das ist, will mich bedünken, ein beklagenswerter Unfug. Nehmt auch ihr euch das wohl zu Herzen!

Was ich geschrieben habe, das ist nun zwar ganz und gar nicht etwa meine eigene Weisheit. Wäre aber doch das eine oder andere Sonderbare an meiner Rede, so könnte das nur daran liegen, daß ich die Sūtras und die Kom-

[1]) Diese Bücherliste vermisse ich in den in meinem Besitze befindlichen Drucken des Tan-i-shō. Ein neuerer Kommentar von Nanjio nennt als solche Schriften: Yui-shin-shō (Sola Fide) von Shōgaku Shōnin; Jiriki-tariki (Eigene Kraft, Kraft eines Anderen) von Ryūkwan Shōnin; Gose monogatari (Erzählungen über das nächste Leben) von Shinkū Shōnin.

mentare nicht richtig verstanden und nicht ordentlich zwischen seichten und tiefen Wahrheiten in den heiligen Schriften unterschieden hätte. Jedenfalls aber habe ich, freilich nur zu einem Hundertstel, nach meiner eigenen Erinnerung aufgezeichnet, was der verstorbene Shōnin Shinran wirklich gelehrt hat.

O, wie traurig wäre es doch, wenn jemand zwar zum Leben einginge, doch aber nur in dem äußersten Winkel des Reinen Landes eine Wohnstatt finden könnte, anstatt auf sein Anrufen des Namens Buddhas hin mitten hinein in das Land der Vergeltung geboren zu werden! Mir rannen die Tränen nieder, während ich dies schrieb, schrieb in der Absicht, zu verhüten, daß die Gläubigen einer und derselben Kirche in ihrer Glaubensauffassung auseinandergehen. So soll meine Schrift denn auch den Titel tragen

„Klage über die Häresien".

Gebt sie den Draußenstehenden nicht preis! —

IV. Ryōge-mon.

Glaubensbekenntnis.

Von Rennyo Shōnin.[1])

Alle sonstigen Praktiken und sonstigen Werke wie überhaupt allen Gedanken, daß ich selber mir zu helfen vermögend sei, aufgebend, setze ich mein Vertrauen von ganzem Herzen einzig darauf, daß Amida Nyorai, was mir dermalen das Wichtigste sein muß von allen Dingen, für das Leben, das da kommen wird, meine Hilfe ist.

Gewiß, daß, alsbald nur in geringsten solch Vertraun in mir erstanden, auch schon seine Hilfe für mein Einkommen zum Leben mir gesichert ist, frohlocke ich in dem Gedanken, daß fürderhin mein Anrufen des Namens Buddhas nur mehr ein Danksagen ist für seine große Güte.

Dank weiß ich auch für das, das ich gehört und wohl verstanden: daß solche Wissenschaft einzig in der Huld ihren Grund hat, damit der priesterliche Patriarch[2]) in dieser Welt erschienen, und in der Huld der Lehren der tugendhaften und gelehrten Priestergroßen,[3]) die da nach ihm kamen.

Dazu will ich auch die Gebote, die da festgesetzt sind, beobachten all mein Leben lang.[4])

---

[1]) Über diese Schrift und ihren Verfasser siehe Einleitung S. 32—34.

[2]) D. i. der Begründer der Sekte, Shinran Shōnin.

[3]) Jap. *zenchishiki.* Gemeint sind damit die in Shinrans Shōshinge aufgezählten 7 Patriarchen (*shichi-kō-sō*), durch welche die Lehre bis auf Shinran sich fortpflanzte, und die Häupter der verschiedenen Zweige der Shinshū, die nach Shinrans Tod sich bildeten. Außer ihnen genießt der Kaiserliche Prinz Shōtoku Taishi (572—621 n. Chr.), der Konstantin des japanischen Buddhismus, als ein Anhänger der Praxis des Buddhaanrufens Verehrung in der Sekte.

[4]) Der letzte Satz in Rennyos Credo, der die Beobachtung der staatlichen Gesetze und der Gebote der bürgerlichen Moral einschärft (*hatto*), enthält die allgemeine, niedere Lehre, *Zokutai,* (Sanskr. Samvriti-satya) genannt. Ihr gegenüber legen die drei ersten Sätze dar,

V. Die Shin-shū-Doktrin.

Von Akamatsu Renjō.[1])

Der Buddhismus lehrt, daß alle Dinge, abstrakte wie konkrete gleicherweise, durch bestimmte Ursachen und Begleitumstände[2]) sowohl hervorgebracht, als auch wieder zerstört werden, und daß die Beschaffenheit unseres gegenwärtigen Lebens ihre Ursache in dem hat, was wir in all unserem dem gegenwärtigen voraufgegangenen Dasein bis jetzt getan haben, wie auch unsere gegenwärtigen Taten den Zustand unseres Daseins in unserem zukünftigen Leben bestimmen werden.

Je nachdem unsere Handlungen mehr oder weniger gut oder böse sind, wirken sie uns auch Leid oder Lust in verschiedenem Grade. Alle Menschen und die anderen empfindenden Wesen haben eine unbegrenzte Existenz. In einer Form sterbend, werden sie in einer anderen zu neuem Dasein geboren. Wenn es also den Menschen darum zu tun ist, sich dem Samsāra zu entwinden, so gilt es, die Ursachen desselben abzuhauen, die Leidenschaften in ihnen, als da sind Begierlichkeit, Haß usw.

Worauf es der Buddhismus vor allem abgesehen hat, das ist, den Menschen dazu zu verhelfen, daß sie Erlösung vom Leiden erlangen, indem er sie lehrt, die Leidenschaften vernichten. Diese Lehre ist die Ursache der Erlösung, und die Erlösung ist die Wirkung dieser Lehre.

Diese Erlösung nennen wir Nirvāna. Das aber bedeutet ewige Seligkeit und ist der Zustand der Buddhaschaft.

Alle Leidenschaften in uns zu ertöten, das ist nun freilich ein schwierig Ding. Indes, der Buddhismus weist der Wege viele, die zur Erreichung dieses Zieles führen.

Der indische Heilige Nāgārjuna hat gesagt, im Buddhismus gebe es der Wege viele, leichte und schwere, ebenso wie sonst in der Welt, manche von ihnen anstrengend wie eine Wanderung über Berge, andere dagegen angenehm wie eine Fahrt zur See. Diese Wege lassen sich in zwei Klassen scheiden, die eine genannt Selbstkraft oder Eigenhilfe, die andere genannt fremde Kraft oder Hilfe vonseiten eines Anderen.

Unsere Sekte, die Shin-shū, wörtlich übersetzt: die wahre Sekte, wie sie heißt, von Shinran Shōnin begründet, hält die Lehre vor, daß man der Hilfe eines Anderen sich versehen soll.

---

was in der Sekte *Shintai* (Sanskr. Paramārtha-satya) genannt wird, die höhere, religiöse Lehre. (Vgl. Einleitung S. 18 u. 19). Diese zerlegt sich in drei Hauptstücke: 1) *anshin*, d. i. Gemütsruhe, Heilsgewißheit, fester Glaube; 2) *hōsha*, Danksagen; 3) *shitoku*, die Verdienste der Lehrer. So sehr der historische Shākyamuni, der Stifter der buddhistischen Religion, in der Shin-shū, wo der Buddha Amitābha alles ist, in die Ecke gedrängt erscheint, als Lehrer der Moral behält er in ihr Geltung. Wohl war er auch der Heilige, der den armen Sterblichen neben der *Zokutai* die *Shintai* offenbart, ihnen die Augen geöffnet für Midas unergründliche Barmherzigkeit und Weisheit und seine Heilsveranstaltung zur Errettung der sündigen Menschheit. Aber nun man die gnädige Gottheit kennt, haftet man nimmer an ihrem Boten.

[1]) Siehe Einleitung S. 34 f.

[2]) Jap. *in* und *en* (Sanskr. hetu und pratyaya).

Welches ist aber nun die Hilfe eines Anderen? Es ist die große Macht des Buddha Amida. Amida bedeutet soviel wie „ohne Grenzen", und unser Glaube ist, daß beides, dieses Buddha Leben und Licht, vollkommen sind, also daß es der Buddha Amida ist, durch dessen Hilfe andere Buddhas ihre Buddhaschaft erreichten. Daher auch der Buddha Amida der größte der Buddhas genannt wird.

Der Buddha Amida erzeigt ohn Unterlaß seine unbegrenzte Gnade allen Kreaturen und zeigt groß Verlangen, allen Menschen, die auf ihn ihr Vertrauen setzen, zu helfen und sie dahin zu bringen, daß sie in seinen Gefilden der höchsten Seligkeit neugeboren werden.

In unserer Sekte macht man kein Wesens von anderen Buddhas und versieht sich des, daß wir, indem wir unsere Zuversicht einzig auf den großen Wunsch des Buddha Amida setzen, von dieser leidvollen Welt loskommen und in unserem nächsten Leben in das Paradies einkommen werden. Alsbald wir unsere Zuversicht auf die erlösende Kraft Buddhas setzen, benötigen wir fürder keiner Macht der Selbsthilfe. Alles, was wir zu tun haben, ist nur dies, daß wir seine Gnade in unserem Herzen bewahren und seinen Namen anrufen, um seiner zu gedenken. Das nennen wir „Danksagen für die erfahrene Erlösung".

In unserer Sekte macht man keinen Unterschied zwischen Priestern und Laien hinsichtlich dessen, wie diese der Erlösung teilhaftig werden. Der einzige Unterschied, der zwischen ihnen besteht, ist der ihres Berufes oder Geschäftes. Daher es auch den Priestern unverwehrt ist, zu heiraten, und sie, was den Angehörigen anderer Sekten des Buddhismus verboten ist, Fleisch und Fisch essen dürfen.

In unserer Sekte ist es auch verboten, irgendwelches Gebet oder Flehen um Wohlsein in diesem Leben an einen Buddha, und sei es selbst der Buddha Amida, zu richten, sintemal doch keine Macht vermögend ist, an den Geschehnissen des gegenwärtigen Lebens irgend etwas zu ändern. Und ferner werden die Glieder unserer Sekte angehalten, ihre moralischen Pflichten zu erfüllen, indem sie sich unter einander lieben, Ordnung halten und die staatlichen Gesetze beobachten. —

VI. Drei Predigten.

Von Tada Kana-e.[1])

1. Die Welt und wie wir durch sie gehen sollen.

Indem wir dem Buddha mit ruhiger Entschlossenheit nachfolgen, gelangen wir zur Natürlichkeit. Das aber ist nichts anderes als Amidas Land.

Hōjisan.[2])

Wir Menschen sind Wanderer auf Erden. Die Welt hienieden ist eine Herberge, gelegen an der Straße, die wir dahinzuziehen haben. Und in dieser

[1]) Siehe Einleitung S. 35 f.

[2]) Titel eines Werkes von Zendō (Shān-tāo).

Herberge menschlichen Lebens ist es, in der uns eine freundliche Einladung erreicht hat, die Einladung, damit uns der Name des Tathāgata [1]) zu sich ruft. Das ist es, das Dreifache, das wir vor allem uns gegenwärtig halten sollen, dieweil wir leben hier auf Erden.

Es sind mancherlei Leute, die Einkehr halten in dieser Herberge, Männer und Frauen, alt und jung, Standespersonen und arme Gesellen, gelehrte Herren und unwissendes Volk. Ein Merkwürdiges an diesen Gästen ist, daß die meisten von ihnen weder wissen, wohin sie eigentlich gehen, noch sich überhaupt irgendwie Gedanken darob machen, und daß manche von ihnen noch gar sich etwas darauf zugut tun, daß sie sich darum nicht kümmern. Diese Menschen haben allerlei Klagen über Kost und Bedienung, die ihnen in der Herberge zu wünschen übrig lassen. Ja, manchmal machen sie um einer Bagatelle willen ein Aufhebens, daß man nur den Kopf darüber schütteln kann, und die unbedeutendste Kleinigkeit wird ihnen der Anlaß, untereinander in mächtigen Zank und Streit und Eifer und Zorn und Grimm und Groll hineinzugeraten. Und neben diesen unzufriedenen Gemütern, ihr seid wohl nicht verwundert drüber, wenn ich das sage, sind da andere Gäste, die immer nur lachen, für was und wieder nichts lachen. Ein toll Getriebe! Man weiß nicht, soll man dazu lächeln oder aber Tränen drüber weinen.

Inmitten dieser Gäste sind nun auch wir selber, selbst weder Weisheitsleuchten noch auch Tugendspiegel, bisher bäuerische Gesellen von ungeschlachten Sitten, die in einem abgelegenen Neste seitab von der großen Heerstraße nur eben so in den Tag hineingelebt, die aber jetzt durch des Tathāgata Namen des Höchsten Einladung erhalten und sich auf die Reise zu ihm gemacht haben, das Antlitz gewandt nach der Stadt des Lichts. All diese Menschen also gasten in der Herberge und sind voll Freude, wie dem einen nach dem andern die Zeit naht, da er in die Stadt einziehen darf. Und diese Menschen sind allesamt unsere Brüder. Wie man es so mit ansehen darf, wie sie ihrem seligen Ziele näher und näher rücken, muß man sich da nicht baß mit ihnen freuen?

„Das Leben ist eine Straße, die uns zu den Freuden der Welt führt, die da kommen soll, und freundlich lacht uns heut die Sonne.“ Mit solchen Gedanken im Herzen machen wir uns frohgemut ans Werk, unsere täglichen Pflichten zu erfüllen. So leben Tathāgatas Kinder.

Aber daß wir uns nur bloß hüten, diejenigen zu verachten, die polternd die Lebensstraßen dahinziehen! Wie sagt doch das Sprichwort? Selbst die zufällige Ärmelberührung, mit der wir im Gedränge einander streifen, wird die Ursache von Beziehungen in künftigen Welten.[2]) Ist dem also, so kann auch dies, daß wir unter dem Dache einer und derselben Herberge als Gäste zusammenwohnen, zu einer Kette von Folgen führen, die sich über Jahrhunderte ohne Zahl erstrecken.[3]) Eben deshalb gilt es beständig wohl auf der

[1]) D. i. der Tathāgata Amitābha.

[2]) *Furisode de mo en no hajime* (auch: *Sode fure-au mo tashō no en*).

[3]) Der Prediger hätte hier noch ein zweites japanisches Sprichwort buddhistischen Ursprungs zitieren können: *Ichi-ju no kage, ikka no nagare,* der Schatten desselben Baumes, das

Hut zu sein und sich mit wohlwollendem Zuvorkommen gegen diejenigen zu benehmen, die mit uns in der Herberge weilen.

Späteren Ankömmlingen erzeigen wir uns teilnahmsvoll freundlich und erzählen ihnen von des Hauses Weise und von den Regeln, die da zu beachten sind: denn solche Höflichkeit heischt die Ordnung des Hauses von uns. Und erinnern wir uns nur, daß es noch gar nicht so lange her ist, daß wir selber noch wie diese Neulinge waren, ländlich und bäuerisch, gedankenlos und ungeschliffen, dann werden wir gar nicht anders können als allen Hochmut und alle Geringschätzung ihnen gegenüber fahren zu lassen.

Kommen sie denn und schlagen dicht neben uns Lärm auf und belästigen uns mit ihrem Rumoren, so sollen wir unser bestes tun, das gelassen zu ertragen. Arme Menschen! Ist es doch nur während dieses unseres kurzen Aufenthaltes in der Herberge, daß wir die Gelegenheit haben, überhaupt Lärm zu machen! „Dieses Leben fähret dahin, und seine Leiden sind nur für einen Augenblick." Und gewiß, sind unsere Gedanken nur auf die Seligkeit der Stadt des Lichts gerichtet, dahin wir in Bälde sollen gehen dürfen, so können wir wohl auch für einen Augenblick die Störungen hinnehmen, die um uns vorgehen.

Noch klarer werden wir dies sehen, wenn wir bedenken, daß der Vater der Barmherzigkeit[1]) uns gerne und reichlich alle unsere Sünden vergibt, Sünden, deren Betrachtung uns selbst erzittern macht, und daß er uns annimmt so, wie wir eben sind, und uns errettet. Ist aber uns also vergeben worden, sollten nicht auch wir Anderen vergeben? Es ist der Wille Buddhas, der da allen Menschen vergibt, daß auch wir vergeben sollen, wie er vergeben hat.

Und ist es nicht auch an dem, daß es eben der Menschen Anfeindungen, ihr Verleumden, ihre Grausamkeiten, ihr Mangel an Mitgefühl gewesen, die uns zu dem gemacht, was wir zur Stunde sind? War da ein Wirt, der mich kühl und frostig aufnahm, als ich Einkehr bei ihm halten wollte. In Wut ging ich wieder fort von seinem Hause und kam in einen Kirschenhain, wo ich die Bäume in voller Blüte fand, und der Mond schien wundervoll auf sie hernieder. Da ward mein Herz voll Freude, und ich erkannte: die frostige Behandlung die der Wirt mir hatte widerfahren lassen, war in Wirklichkeit nur ein vermummter Segen. So etwa können wir suchen nach den Fingerspuren der Gottheit, die in den Herzen unserer Feinde am Werke ist, und können lernen dankbar sein für die Belehrung, die wir dann daraus ziehen dürfen.

Es läßt sich ja nicht wohl vermeiden, daß wir zuweilen in Zorn gegen den oder jenen losdonnern; und manchmal wird es sogar geradezu unsere Pflicht sein, daß wir Andere mit Strenge ermahnen und zurechtweisen. Aber daß dabei unser Zorn doch immer gegründet sei auf Barmherzigkeit, die weit ist wie der Himmel, und auf Liebe, die allumfassend ist wie die gewaltige See! Wo nicht, so wird weder unser Zurechtweisen noch unser Zornwort viel nützen.

Wasser desselben Stroms, d. i. Auch wenn wir im Schatten desselben Baumes ruhen oder aus demselben Strome Wasser schöpfen, es ist alles die Folge von Beziehungen in einem früheren und ist von Bedeutung für unser künftiges Leben.

[1]) Amida.

„Es sind der Wege viele, darauf wir gehen“, heißt es, „die Wanderer alle aber, denen ich begegne im Hin- und Wiedergehen, sind meine Väter, meine Mütter.“ Ja, sieh jeden alten Mann an als deinen Vater, jede ältere Frau als deine Mutter, die Erwachsenen alle als deine älteren Geschwister, die Unerwachsenen als deine jüngeren Brüder und Schwestern! Und gehe noch einen Schritt weiter, stelle dir vor, daß ein jedes von ihnen eine Offenbarung Buddhas ist, zu deinem besten hingestellt! Das ist Shākyamunis Lehre. Das kannst du selber finden, wenn du die heilige Schrift liesest.[1])

Geschähe es etwa einmal, daß das laute Volk sein Lärmen einstellt und sich für eine Weile stille hält, so täten wir wohl daran, meine ich, wenn wir die Gelegenheit ergriffen, zu den Leuten zu sprechen von der Schönheit der Stadt, nach der wir auf dem Wege sind, und sie einzuladen, daß sie doch mit uns gehen möchten. Und sind sie nur einmal dafür zu haben, daß sie ihr Ohr uns leihen, und wandern sie, das Herz nach der himmlischen Stadt gewandt, die Straße fürbaß, alsdann werden sie denselben wahren Frieden, dieselbe Hoffnung, denselben Mut und dieselbe Seligkeit erlangen, die wir haben. Und was mehr ist als alles das, der große Vater, der da wohnet in dieser Stadt, wird ihr Vater werden, geradeso wie er der unsere ist, und wird ihres Kommens harren, wie er auf das unsere wartet.

Fasset alle Menschen in eine Einheit durch den einen Namen! Gebet allen Menschen die Richtung auf den einen und alleinigen Buddha! Laßt alle ihre Ruhe suchen in dem einen und alleinigen Paradies! Das ist unseres Glaubens Kern und Stern.

Während wir so in des Lebens Herberge verweilen, geschieht es wohl, daß von unseren Mitgästen welche kommen und uns auch einmal über uns selbst ausfragen. Da wird es uns dann anliegen müssen, daß wir allezeit die Wahrheit sprechen. Es könnte uns ja vielleicht die Besorgnis anwandeln, daß, wenn wir den Menschen die Wahrheit und nur die Wahrheit über uns sagen, sie uns verachten, uns am Ende den uns zugewiesenen Raum wieder wegnehmen und uns überhaupt verunglimpfen möchten, wohingegen sie höher von uns denken und uns mehr Achtung bezeigen würden, wenn wir uns als weiser hinstellten, als wir wirklich sind, oder eine Dignität für uns in Anspruch nähmen, die uns füglich nicht zukommt. Aber daß wir uns um derlei doch keine Sorge machten! Und daß wir frank und frei die Wahrheit über uns selber sagten! Ist ja doch der Weg des Buddha der Weg seines Namens, und unser Vater hat uns seinen wahren Namen nicht verborgen. Er hat uns gesagt, daß sein Name ist „Amida, der Buddha, des alle Ehre ist“, und wir haben ihn als unseren Vater genommen und werden von ihm errettet. Wie denn könnte es uns erlaubt sein, seinen Namen mit einer Lüge zu beflecken? „Ein aufrichtig Herze ist das Paradies“. Laßt uns die ungeschminkte Wahrheit reden und denen, die uns fragen, sagen: „Ich bin vom Stamme Sünder“. „Mein Name ist Tor“. „Mein Rang ist der niedrigste“. „In meinem Lebenslauf kommen keine anderen Worte vor als

[1]) Diese Worte finden sich im Shūryōgon sammaikyō (Sūrangama-samādhi-Sūtra).

Sünde, Übel, Irrtum, Unwissenheit.“ Und kommen dann die Hotelleute und stellen, um den Eintrag in das Fremdenbuch zu machen, uns die Frage: „Wo ist Ihre Heimat?“ — so können wir mit wahrem Stolze sagen: „Wir sind schon jetzt Bürger der Stadt des Lichts.“ Und das, liebe Brüder, ist das einzige, darauf wir wirklich stolz sein können.

Es steht geschrieben, und das ist etwas, darob wir jubeln dürfen, daß dank dem Gnadenvorsatz unseres Tathāgata wir gewöhnlichen Menschen, die wir weder große Heilige noch große Gelehrte sind, schon in diesem Leben und ohne daß wir erst diesen Körper von Fleisch und Blut von uns abzulegen hätten, unser Vergnügen im Paradiese haben können. Das ist das besondere Privilegium derer, die da Bürger sind des Reinen Landes und Söhne des Tathāgata.

Es kann sein, daß uns die Leute des Gasthauses nicht verstehen, wenn wir sagen, wir seien Bürger der Stadt des Lichts, und daß sie uns auf unsere Worte hin mißachten und kalt behandeln. Dann aber laßt uns auf der Hut sein, daß wir es nicht machen wie die Anderen und zu murren anfangen! Nein, wir wollen uns dann einfach selber sagen, daß, wäre nicht diese Herberge da, uns einen Unterschlupf zu bieten, wir zur Stunde vielleicht allen Unbilden der Witterung ausgesetzt wären, und daß das Gasthaus uns doch wenigstens vor manchem Ungemach bewahrt hat. Laßt uns die Dinge auf diese Weise betrachten, und die nur halbgefüllte Suppenschüssel, die die anderen Gäste zu Beschwerdeführen veranlaßt, wird uns ein üppiges Mahl dünken; die dünne Baumwolldecke, die die anderen knurren läßt, wird für uns zum Luxusbett von feinster Seide. Und bedenken wir ferner, daß es in dieser ärmlichen Herberge war, wo wir zuerst den Namen unseres Vaters hören durften und seine Einladung erhalten haben, und daß wir endlich hier die Erstlinge einer Ernte eintun dürfen, die wir in vielen voraufgegangenen Leben und in vielen Welten gesät haben, so werden wir sehen, daß wir durchaus keinen Grund zur Unzufriedenheit haben, ist gleich unser Wohnraum nicht ganz so gut, wie wir ihn vielleicht gern haben möchten.

Von Rennyo Shōnin wird erzählt, daß er einst, indem er den Gang des Klosters entlang ging, ein Blatt Papier auf dem Boden liegen sah. „Wie“, sagte er, indem er das Papier aufhob und in Ehrerbietung an die Stirne hielt, „wie dürften wir irgend etwas in der Welt des Buddha gering achten?“ Selbst einen Papierfetzen betrachtete er als zum Besitze Buddhas gehörig und behandelte ihn deshalb mit Achtung. Man soll sich davor in acht nehmen, auf etwas, das einem selbst gehört, wie z. B. auf seine eigenen Kleider, zu treten. Der verehrte Abt hielt dafür, daß selbst seine Gewandung ihm nur seines heiligen Amtes wegen zugehörte, und pflegte jedes Kleidungsstück, das er herumliegen sah, ehrfürchtig aufzuheben. Und so auch war es eine Gepflogenheit von ihm, wenn ihm Essen vorgesetzt wurde, seine Finger zu kreuzen und zu sagen: „Von ihm, dem ich als Priester diene, habe ich empfangen Nahrung und Kleidung.“ Daß wir, auch wir, es doch versuchten, einigermaßen wenigstens seinem Beispiel nachzufolgen!

So sehen wir denn nun, diese Herberge des menschlichen Lebens ist, für

uns wenigstens, nicht ein Haus der Pein, sondern das Tor der Gnaden. Wenn aber die Nacht des Lebens vorüber ist und der herrliche Morgen anhebt zu tagen, dann fangen die meisten Logiergäste an, sich zu tummeln, und treten mit viel Gestapfe und Geschrei und Gedränge hinaus ins Freie. Aber nicht also wollen wir es machen! Wir wollen lieber fein stille uns hinwegbegeben, nachdem wir von den Leuten der Herberge geziemend Abschied genommen haben. „Selbst der (vom Wasser) auffliegende Vogel“, sagt das Sprichwort, „hütet sich, das Wasser zu trüben“.[1]) Und sollten wir hinter einem Vogel an Wohlanstand und guten Manieren zurückstehen? Den Tathāgata wollen wir bitten, daß er, nachdem wir von dannen gegangen, die Sünde und die Bostat wegfegt, die wir dahinten lassen, wenn wir aus unserem Wohnraum scheiden, und so werden wir imstande sein, wegzugehen, ohne andere als nur freundliche Worte zu wechseln mit denen, die noch zurückbleiben.

Erkenntlichkeit, Dank, — das ist die einzige Bezahlung, die wir persönlich leisten können. Diese aber freilich können wir auch nicht etwa durch einen Dritten senden. Nein, die Freundlichkeit, die wir während unseres Aufenthaltes empfangen haben, schließt es einfach aus, daß wir unsere Dankbarkeit anders als in eigener Person ausdrücken.

„Das Wasser in dem Brunnen, daraus wir zu schöpfen gewöhnt sind, mag in großen Tiefen quellen: Gewohnheit läßt der Tiefen uns vergessen. So sind auch die Brunnen der Gnaden im Paradiese unermeßlich tief: nur daß wir Menschen so daran gewöhnt sind, daß wir ihrer Tiefe ganz vergessen“. Also der Dichter. Wir denken wohl an den Glanz des Mondes und der Sterne; des Glanzes der Sonne aber vergessen wir gemeiniglich. Darum, weil der eine unaufhörlich, beständig, nicht wechselnd ist, der Schein der anderen aber unbeständig und veränderlich ist. So wird auch Buddhas Gnade vergessen, darum, weil sie der Sonne gleich ist, ohne Ende, beständig, sonder Wechsel. Aber nein, laßt uns nicht vergessen, ihm Dank zu sagen, so oft wir seinen Namen anrufen!

Also denn gehen wir von hinnen. Aber da ist eines, das es im Sinne zu behalten gilt im Augenblicke unseres Aufbruchs. Und das ist dies: wir müssen schön dabei bleiben, zwischen Mein und Dein wohl zu unterscheiden, und dürfen nicht etwa versuchen, versehentlich etwas mit uns gehen zu heißen, was der Herberge oder was einem der anderen Gäste gehört. Wir dürfen nichts mit uns fortnehmen, außer was wirklich unser eigen ist. Als wir zuerst die Herberge erreichten, hatten wir nichts, was uns gehörte, und die Leute in der Herberge reichten uns Kleider für unsere Blöße und Nahrung für unseren Hunger. Auch die Kleider und die Nahrungsmittel gehören der Herberge. Auch das leibliche Leben gehört ihr, und so alles Ding, das von uns abgetrennt werden kann. Alles das müssen wir dahinten lassen, wir dürfen uns nicht etwa einfallen lassen, etwas davon mit uns zu nehmen. Viele von den Dingen, die wir verlassen müssen, sind ja außerordentlich prächtig, allein wir sollen ja nunmehr auch die göttliche Speise des heiligen Namens erhalten, die über allen

---

[1]) *Tatsu tori mizu wo nigosazu* (auch: *tori wo tatte mo ato wo nigosazu*).

Vergleich süßer ist als alles, was wir verlassen müssen, und den Kleidschmuck seines heiligen Namens, der über allen Vergleich schöner ist als alle die Gewänder, die wir abzulegen haben. Wohl haben wir ja auch schon, solange wir in der Herberge weilten, die himmlische Speise und den Rock der Gerechtigkeit des Tathāgata empfangen. Aber diese gehörten nicht der Herberge. Die waren uns zu eigenem Besitze gegeben, und von ihnen können wir nicht mehr getrennt werden. So gehen wir denn dahin, angetan mit dem Rocke seines heiligen Namens und uns freuend im Genusse der göttlichen Speise, die uns von oben kommt, und alles andere erstatten wir der Herberge zurück, so daß wir ohne Bürde von dannen ziehen können. Ist es ein Ruhm für einen Mann, daß er in reichem Gewande in das Haus zurückkehrt, das er im armen Arbeitskittel einst verlassen, wie viel größerer Ruhm ist es für uns, daß wir in unsere ursprüngliche Behausung heimkehren in Kleidern, prächtiger als der Regenbogen, mit Schätzen, köstlicher als Gold und Silber, — in unsere ursprüngliche Behausung, das Land göttlichen Lichtes. Das ist sie, die große Seligkeit, die uns nun bevorsteht.

Die Drei Welten sind der Sünde und der Übel Heimstatt; das Reine Land ist die Heimat des Herzens und der Seele. Wir verlassen jene, um einzugehen zu der Freude unserer geistigen Heimat. „So kommet denn und lasset uns auf den Weg uns machen! Wir müssen Buddha folgen und nach Hause gehen. Sind wir erst dort, so werden wir finden: alles, was unser Herze nur begehren mag, wird von selbst uns erfüllt“. All unserer Wünsche Befriedigung harrt unser dorten in der Stadt, wo die Blumen von selbst erblühen.

Mit solcher Tracht der Seligkeit auf unserem Rücken gehen wir aus der Herberge von hinnen und wenden unser Antlitz nach der Stadt des Lichts. Und je näher wir ihr kommen, desto breiter wird die Straße, die wir ziehen, und desto größer die Zahl der Wanderer auf ihr. Und wir finden, sie alle sind angetan wie wir selber mit dem Rocke des heiligen Namens und gespeiset mit der Speise dieses Namens. Von allen Seiten kommen sie daher, ihre Pilgerlieder singend, und ziehen wie eine leuchtende Wolke ein in das Tor der Stadt. Und innerhalb des Tores, was ist innerhalb zu sehen?

„Mit ihren Augen schauen sie den Tathāgata und blicken auf zu der Heiligen Schar. Und je mehr sie schauen, desto herrlicher wird ihr Gesichte; und je mehr sie der Lehre, der vortrefflichen, lauschen, desto herrlicher wird ihr Gehör. Der Weihrauch göttlicher Gnade duftet ihnen in die Nase, und je länger sie riechen, desto herrlicher wird ihr Geruchsorgan. Mit ihrer Zunge schmecken sie göttliche Freude und kontemplative Verzückung, und je mehr sie davon schmecken, desto herrlicher wird ihr Schmeckorgan. Mit ihrem Geiste baden sie in Wonne, und je länger sie darin baden, desto herrlicher entfaltet sich ihr Geist. Alles, aber auch alles in der Paradieswelt ist ein Mittel, sie loszulösen von der Pein und sie Seligkeiten zuzuführen. Das Säuseln, das über die Juwelenbäume dahinstreicht, es bereitet Wonne; die Zweige, Blätter, Früchte, alles hallt von Wonne wider. Die Wellen, die das Goldgestade waschen, Wonne tragen sie im Schoße. Der Wogen Gekräusel und der Strömung

Wirbel breiten aus die vier Vollkommenheiten.[1]) Wonne bereitet das Singen der Kraniche über dem Gestade, Wonne selbst die Wildgans im Vorüberfluge. Wonne bringt den Seligen selbst ihr bloßes Dahinschreiten über den Grund. Das himmlische Kleid wird ihnen verliehen, und wieder neue Wonne ist, der ihnen verstattet wird, der Eintritt in den Juwelenpalast; und himmlische Weisen ertönen ihnen in den Ohren“.[2])

So ist es, das Land, das vor uns liegt und unseres Kommens wartet. Zur Stunde weilen wir noch in der Herberge, bloße Ausschau haltend nach diesem Lande. Aber die Herberge ist nicht das Ganze unseres Seins; das Wohnen in ihr ist nur ein Teil davon. Und unsere Hauptaufgabe besteht nicht darin, uns hier in dieser Wohnstatt gemütlich einzurichten. Nein, unser Wohnungnehmen hier bezeichnet nur eine Etappe weiter auf unserer Wanderung zu dem Reinen Land.

Manche von den Logiergästen der Herberge sind schwachmutige Gesellen, die ein großes Lamento aufschlagen, wenn sie aus derselben aufbrechen müssen. Und so ganz und gar widersinnig ist es ja auch am Ende nicht, das zu tun. Bedeutet doch unser Abscheiden eine Trennung von den Freunden, die unter einem Dache mit uns gewohnt, und nicht nur von unseren Freunden und Bekannten, sondern auch von denen, die uns ganz besonders teuer sind, die unser Stüblein mit uns geteilt, und die wir unsere Eltern oder Kinder, Gatten oder Gattin, Bruder oder Schwester genannt. Überdies wissen wir auch nicht, wann oder wie wir sie wiedertreffen sollen, wenn wir einmal auseinandergegangen sind. Ist es ja doch möglich, daß unsere Pfade in verschiedene Richtung führen, und kann es doch sein, daß einzelne von uns zurückzukehren haben zu fürderer langer Wanderschaft inmitten der Gebirge und Blachfelde der Sünde und der Laster.

Aber, denkt der Sache noch einmal nach! Gesetzt, es wären unter ihnen einzelne, die den Namen Buddhas noch nicht kennen, der ihr Vater ist, genau so, wie er der unsere ist; gesetzt, es wären solche unter ihnen, die den göttlichen Namen noch nicht kennen: können wir glauben, daß er sie immer verlassen wird, und können wir es nicht erwarten, bis die Zeit kommt, da er seine seligmachende Berufung auch an sie wird ergehen lassen? Ja, mehr noch, dürfen wir nicht hoffen, daß, nachdem wir selbst diese Stadt erreicht haben, unser Vater uns seine Erlaubnis geben wird, daß wir selbst ausgehen, unsere Freunde zu suchen und sie heimzubringen, so daß über kurz oder lang wir doch alle zusammen um seine Kniee versammelt sein werden! Ja, Buddha ist nicht unser Vater nur, er ist auch der ihre, der sie nicht verlassen kann. Er muß auch sie zu rechter Zeit zu sich rufen. Nachdem wir selbst die Königsstadt erreicht haben, werden wir mit unseres Vaters Erlaubnis wieder zurückkehren, um ihnen Führer zu werden. So seht ihr denn nun, dies unser Scheiden ist kein Abschied für immer. Wie singen doch unsere Kleinen im Kindergarten immer?

---

[1]) Die vier Vollkommenheiten des Reinen Landes: 1) Reinheit, 2) Seligkeit, 3) Beständigkeit, 4) Ichheit (Persönlichkeit, wahres, wesenhaftes Sein).

[2]) Nach den Schilderungen im Amitāyur-dhyāna-Sūtra gekürzt.

Spätzelein, Spätzelein,
Gehst du wieder ganz allein
Durch der Nacht finstern Schacht
Heim zu deinem Bambushain
Fern am Bühl, wo dein Pfühl
Ist verlassen und allein?
„Nein, nein, nein! Nicht allein!
Vater, Mutter warten mein."

Wir, Kinder des Tathāgata, sind wie die Sperlinge in diesem Liedchen. Auf dem Wege des Todes, wo andere Menschen nichts als Finsternis und Furcht erblicken, sehen wir Licht und Wonne vor uns und schreiten wacker fürbaß. Wie können wir genugsam danken für so große Gnade? Wir können es einzig tun, indem wir dankbaren Herzens ohne Unterlaß den heiligen Namen anrufen, den hochgebenedeiten.

Vermittelst des heiligen Namens können wir immer in dem Tathāgata wohnen, in ihm, der immerdar wohnet in uns selbst. Das ist die Wurzel unserer Kraft, und daraus wallt die Freude uns auf. Der heilige Name ist in Wahrheit der Kriegsgesang von des Tathāgata Kämpfern. Shākyamuni hat ihn voreinst angestimmt, den Sang, und Tausende und Abertausende seitdem sind, Generationen um Generationen, mit ihren Stimmen eingefallen in den Sang. Und sollten nun nicht auch wir ein gleiches tun? Nun denn, so sollen wir den heiligen, verehrungswürdigen Namen auch laut werden lassen inmitten dieser Welt falscher Nachrede und Verleumdung und des Hasses und aller Art Unfreundlichkeit, und Amidas Ruhm ausbreiten von einem Ende dieser Welt bis zu dem andern.

Ehre sei dem Buddha unendlichen Lebens und unbegrenzten Lichts!

Mit diesen Worten schließe ich in Demut meine Predigt, indem ich bete, daß sein göttlich Licht allezeit herniederscheine über und auf alle, die denselben Glauben hegen und dasselbe Wesen anbeten.

2. Das Heil.

In keiner der drei Welten[1]) ist eine Ruhe vorhanden. Sie sind gleich einem Haus in Flammen. Erfüllt von Wirrsal aller Art und Schmerz und Wehen. Geburt und Altern ist immerdar in ihnen und Siechtum und der Tod, und all das brennet wie ein Feuer, das kein Ding imstande ist zu löschen.

Der Tathāgata[2]) hat den Flammenbrand der Drei Welten verlassen und wohnet ganz in Frieden in der Stätte seiner Ruhe.

[1]) Die drei Welten sind hier nicht Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern: 1) die Sphäre der Sinnlichkeit oder der Begierden (kāmadhātu), 2) die Sphäre der Form oder Körperhaftigkeit, wo die Begierden erloschen sind (rupadhatu), 3) die Sphäre der Unkörperlichkeit (arūpadhātu).

[2]) In dem Sūtra, dem dieser Text entnommen ist, ist unter dem Tathāgata der Buddha Shākyamuni verstanden.

„Die Drei Welten“, spricht er, „sind allesamt mein. Und die lebenden Wesen, die darinnen wohnen, sind alle meine Kinder. Die Welt ist voll von viel Trübsal, ich aber, ich will eine Hilfe schaffen.“

Hokekyō.[1])

Nehmt einmal an, ich wäre irgendwo in einer Herberge und wendete mich an einen Mitgast, der da mit mir wäre, und fragte ihn, woher des Weges und wohin er wolle, und der Mann gäbe mir zur Antwort, er habe von beidem keine Ahnung und könne es nicht sagen: würden wir nicht alle die Hände über dem Kopfe zusammenschlagen ob einem solchen Mann und seiner Torheit? Und doch, ist es nicht noch viel erstaunlicher, zu denken, daß wir, die wir auf Erden leben, zum größten Teile ganz gleicher Torheit uns müssen zeihen lassen?

„Der Tor,“ also ist in der Heiligen Schrift zu lesen, „ist so unwissend, daß er sich selber weise dünket und weder weiß, von wannen er kam, da er geboren wurde, noch wodannen er gehen wird, alsbald er stirbt.“ Das ist nicht etwa ein Textspruch, der auf Andere geht, er geht uns, uns selber an. Denn wir, wir selber sind es, die nicht wissen, von wannen wir gekommen, um dieses Menschendasein zu führen, noch wohin wir gehen werden, wenn wir dieser vorübergehenden Behausung Valet gesagt.

Gewiß, wir wissen, daß unser Leib von unserer Mutter Leib gekommen ist, und wissen, daß er im Grabe wieder zu Staub werden wird. Aber der Leib, den wir da tragen, ist doch nicht unser Selbst, und eben dieses wahre Selbst ist es, von dem wir nicht wissen, von wannen es gekommen und wohin es geht. Die Vergangenheit, durch die wir gekommen sind, ist umhüllt von Dunkel, und von gleichem Dunkel umhüllt ist, die vor uns liegt, die Zukunft. Zur Stunde, wohl, birgt uns die Stadt, darin wir gasten, aber wissen wir auch, wann wir aus ihr werden aufbrechen müssen, um in die Nacht und Finsternis zu tauchen unserer weiteren Wanderschaft? Finsternis ist je und je die Mutter der Furcht: gähnenden Rachens steht sie da und lauert auf uns, diese Finsternis, daß sie uns verschlinge. Wenn wir daran denken, so will der Mut uns sinken, und unser Herz erbebt vor Furcht.

Indessen, nicht nur Vergangenheit und Zukunft sind es, von denen wir so gar nichts wissen: wir wissen nichts selbst von dem, was uns gegenwärtig. Tag für Tag stehen wir auf und legen uns nieder, gehn wir umher und ruhen uns aus, und endlich — endlich sterben wir. Es lebt Einer wie der Andere, und Keiner ist, der weiß, zu welchem Ende. Es sind welche, die halten dafür, Glück sei des Daseins Zweck, und wieder Andere, die meinen, Fortschritt sei er. Aber, kann man auch wirklich sagen, es gibt wahres Glück hienieden? Inmitten der Freude kommt Trauer, uns zu übermannen; hinter jeglichem Genusse lauert auch ein Schmerz; und die Blumen des Glücks, die schönen, sie welken dahin vor dem schwülen Anhauch der Vergänglichkeit, der über diese

[1]) Saddharmapundarīka-Sūtra.

Welt hinweht, gleichwie die Herrlichkeit des Frühmorgens dahinwelkt vor dem Strahl der Sonne, wenn sie aufgeht.

Oder wäre, wie Andere meinen, Fortschritt der eigentliche Sinn des Erdendaseins? Aber um uns einen Begriff von „Fortschritt" zu machen, müssen wir doch wohl vorerst bestimmen, was denn eigentlich sein Ziel, was seine Richtung ist. Und können wir das nicht, so können wir uns keinen Begriff von Fortschritt machen. Wenn Wolken über den Himmel dahinziehen, kann man wohl sagen, daß sie fortschreiten oder zurückgehen? Mann kann es nicht, dieweil in ihrem Dahinziehen kein Plan vorhanden. Und wir, vor denen im Dunkel unsere ganze Zukunft liegt, wie sollten wir ein festes Ziel vor uns haben können, und wie, da dieses feste Ziel uns fehlt, sollten wir meinen können, daß wir ihm entgegen fürbaß schreiten?

Woraus denn folgt, daß beides, Glück wie Fortschritt, leere Worte sind, die sich nicht in Wirklichkeiten umsetzen lassen, und daß es eitles Bemühen von uns wäre, wollten wir versuchen, etwas zu vollbringen, was nun einmal nimmer zu vollbringen ist. Und warum nicht? Ja, wenn wir's doch zu sagen wüßten!

Wiederum, ihr mögt manchmal Leute finden, die euch sagen, es sei freilich unmöglich, den Sinn des Lebens zu ergründen, indem man nur das Einzelselbst ins Auge fasse. Der Einzelne, sagen sie, ist ein Teil nur des Staates oder der Gesellschaft, und gesondert von diesen ist er nichts. Sehen wir aber auf den Einzelnen als auf ein konstituierendes Glied des ganzen Körpers, so werden wir sehen, daß das Ende, dem der Einzelne entgegenzustreben hat, das Glück oder der Fortschritt des Staates oder der Gesellschaft ist.

Indes, es kann doch einer, der blind geboren ist, nichts wissen von der Welt, die um ihn her ist, und nie und nimmer den Führer abgeben für Andere. Wie wollte der Mensch, der nicht weiß, worin sein eigenes Glück oder Fortschreiten liegt, wie wollte er sich verstehen auf die Geheimnisse der Wohlfahrt und des Fortschrittes von Staat und von Gesellschaft? Oder wie sollte der Mensch, der für sein eigenes Leben nicht einmal ein festes Strebeziel hat, imstande sein, ein solches seinem Lande oder der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit vorzusetzen?

Oder aber, geht es an, zu sagen, das Leben eines Staates oder der Gesellschaft, im Gegensatz zu dem des Einzelnen, sei von ewiger Dauer? Hat die Welt je einen Staat gesehen, der zehntausend Jahre gedauert hätte? Und kann nicht selbst das Leben dieser unserer Erde, darauf wir wohnen, mit einer kurzen Reihe Ziffern aufsummiert werden? Es wird so gar lange nicht dauern, und alles, was da ist, sinkt im Verlaufe kosmischer Revolutionen in sein uranfängliches Chaos zurück. Warum doch sollten wir uns da selbst einsetzen oder unser Leben opfern für das, was seines Verfalles Keime in sich trägt? Ja, wenn wir's doch zu sagen wüßten!

Da wir denn sehen, daß wir auch von Staat oder Gesellschaft nicht wissen, was es im Grunde um sie ist, so folgt, wir vermögen weder den Sinn des menschlichen Lebens zu begreifen noch auch den des Weltalls als eines

Ganzen. Hoch über uns dehnt sich der Himmel aus. Zu unseren Füßen ist die Erde. Die Vögel singen, und die Blumen blühen. Aber warum? Wir wissen's nicht zu sagen. Wir können sie uns nur denken als die Schatten einer dunklen Vision, die wir nicht verstehen können und die alsbald verschwinden wird. Mann, Frau — sie sind nur Schatten in der Vision. Eltern, Kinder — auch sie — Schatten und nichts weiter. Und so auch Rang und Ruhm und Reichtum und Errungenschaften. Und wir selber, Schatten nur sind wir, die durch die Vision dahinschweben inmitten anderer Schatten gleichen Aussehens und nicht wissen, wann wir ins Nichts verschwinden werden. Wir stehen auf Schatten, wir wissen nicht, wann die Schatten verfließen werden und die Vision zerstiebt. „Die Dinge samt und sonders im gesamten Universum, bewegliche wie unbewegliche, Erscheinungen sind sie, die den Stempel der Vergänglichkeit und des Unbehagens tragen.“ Wie sollten wir uns des Gefühls der Einsamkeit, der Angst und Pein erwehren können? „In keiner der Drei Welten ist eine Ruhe vorhanden. Sie sind gleich einem Haus in Flammen.“ Und wir, wir wohnen drinnen in dem brennenden Haus des Leidens.

Und doch, seltsam! die meisten von uns vergessen es, daß wir in einem brennenden Hause wohnen, und leben vergnüglich und in Freuden, als gäbe es da gar nichts zu befahren. Aber mögen wir immer die Augen schließen, so fest wir wollen, die Tatsache bleibt bestehen: ein Haus in Flammen ist ein Haus, das niederbrennt; wir können nicht gemächlich drinnen weilen, und unser Leben ist immerdar voll Unzufriedenheit. Ich, ihr, jedermann, — kein Augenblick, in dem wir nicht etwas zu begehren hätten, das außer uns, das uns unerreichbar ist, und doch, selbst wenn wir es erlangen, es ist selten nur, was wir uns von ihm versprochen. Und wäre es selbst an dem, daß die Erfüllung unseren Erwartungen einmal entspräche, sie ist uns doch von keinem wahren Nutzen, ist sie doch nichts als nur ein Schatten in unserer Vision! Daher kommt es denn, daß ein jeder von uns seinen besonderen Grund zu Mißvergnügen hat und von Sorge, Verzagtheit, Zorn, Haß oder Neid gequält ist, mit Anderen sich nicht vertragen und es nicht vermeiden kann, daß er durch Hader und Streit beunruhigt wird. Mögen sie denn immerhin ihre Augen verschließen vor der Tatsache, daß sie in einem brennenden Hause leben, die Menschen, — sie können es doch nicht ändern, sie winden sich unter den Schmerzen, welche die Feuersbrunst ihnen verursacht. Und trotz alledem können wir dabei beharren, wir befänden uns nicht im Irrtum; wir schmeicheln uns, alles sei in bester Ordnung; wir brüsten uns, daß unsere Lehren der Weg und unsere Anschauungen die Wahrheit seien. Kann es ausbleiben, daß uns der scharfe Vorwurf des Tathāgata trifft, der da sprach: „Der Tor ist so unwissend, daß er sich selber weise dünket“?

Es ist wahr und bleibt wahr, die Drei Welten sind voll von Pein, ob wir das nun Wort haben wollen oder nicht. In diesem Augenblicke umzüngeln sie uns von allen Seiten, die blassen, lichtlosen Flammen des Leidens. Dann und wann zwar empfinden wir ja auch wohl einmal vorübergehend ein Vergnügen. Sei's drum, es ist doch immer nur das Vergnügen einer trügerischen

Vision, der Vorläufer neuer Pein; und ist es dahin, so ist nichts zurückgeblieben als die Flammen des Leidens.

Und ferner, eine Flamme entzündet die andere, und das Feuer brennt weiter ohne Aufhören: Leid gebiert Leiden in endloser Aufeinanderfolge. Das Gestern war erfüllt von Pein, das Heute ist's, das Morgen wird's genau so sein. Mit Schmerzgeschrei und Tränen treten wir in diese Welt ein, und gleicherweise werden wir wiederum von hinnen gehen entgegen den Sorgen, den noch unbekannten, des zukünftigen Lebens. Das ist so nicht nur für uns selbst: dieselben Flammen des Leidens umlohen unsere Eltern, unser Weib und Kind, unsere Brüder und Schwestern, unsere Freunde und Bekannten. Die ganze Menschheit steht umgeben von der Feuerlohe von Leid und Pein, ganz nahe sind sie uns, die Flammen, so nahe, daß sie die Ärmel unseres Gewands ergreifen, sie schlagen uns ins Angesicht. Rings um uns können wir das Schreien und Stöhnen des leidbehafteten menschlichen Geschlechtes hören. Wie sollten wir nicht suchend ausschauen, ob es denn nicht vielleicht irgend eine Rettung gibt?

In Lagen wie diese vermögen Wissenschaft und Philosophie, die Wege der Welt, uns keine Hilfe zu bieten, wie sehr sie es auch versuchen mögen. Denn warum? Sie sind außer stande, auch nur Fußeslänge über die Grenzen dieser Welt hinauszugehen. Sie stehen selber inmitten der Feuersbrunst: wie können sie die Menschen aus ihr retten? Auch viele Religionsformen gibt es, die nicht vermögend sind, den Menschen einen gewissen Grund der Hoffnung zu geben. Denn warum? Da sind solche unter ihnen, die uns von Pein befreien wollen, indem sie uns unser Vertrauen setzen heißen auf irgend einen Menschen, schwach wie wir selbst, der, wie wir, lebt inmitten der Pein. Aber wie können wir hoffen, unsern Weg aus den Flammen des Lebens herauszufinden, indem wir unser Vertrauen auf jemand setzen, der selbst beinahe erstickt und blind ist vor dem Rauch und Staub des Brandes? Da sind wieder andere Religionsformen, die ermahnen uns, den Sünden abzusagen und der Tugend nachzufolgen: aber ach! wenn das nur nicht über das Vermögen der allermeisten von uns ginge! Sind wir doch ganz erschöpft von den Leiden, die der Irrtum in seinem Gefolge mit sich brachte, der Kraft ermangelnd, den Flammenringwall zu überspringen, der das Haus umschließt. Wie können wir selbst unsere Sünden aufgeben, der Tugend nachfolgen und so durch die Flammen der Leiden brechen? Es ist also beides unmöglich: wir können unser Vertrauen nicht auf Wissenschaft oder Philosophie setzen, und ebensowenig auf die große Mehrzahl der religiösen Systeme; und können wir nicht ein sicheres Rettungsmittel finden, nun, dann heißt es eben bleiben, wo wir sind, — hoffnungslos umzüngelt von den prasselnden Flammen des Leidens ohne Ende.

Aber — was ist das für ein froher Klang, der in das Ohr uns tönt? Es ist der Name des Buddha endlosen Lichts und Lebens,[1]) des hochgebenedeiten. Umgeben von den Flammen des Leidens, hören wir oben und unten, zur Rechten

[1]) D. i. der Name Amitābhas, der in Shākyamuni Fleisch wurde.

und zur Linken den Heiligen Namen Buddha grenzenlosen Lichts und Lebens. Dreitausend Jahre voreinst, jetzund, dreitausend Jahre später, seinem Namen macht das keinen Unterschied. Er hat genau dieselbe Wirkungskraft, sei's nun im fernen Indien, sei es in Japan hier. Er ist nicht beschränkt auf dreitausend Jahre bloß oder nur auf Indien und Japan. Er ist derselbe zu allen Zeiten und an jedem Orte. Dieser eine Name steht da, eine Offenbarung inmitten einer Welt von Schatten und Vision, und er allein ist beides nicht, nicht Schatten und nicht Vision. Er ist geoffenbart in dieser Welt, aber er ist nicht von dieser Welt. Er ist Licht. Er ist der Weg. Er ist Leben. Er ist Macht. Dieser Name allein ist vom Himmel herniedergekommen, das Absolute, Unsichtbare, zu der Erde, dem Endlichen und Sichtbaren. Er allein ist das Seil, das uns aus dem brennenden Feuer des Leidens herausziehen und uns sicher an der Stätte reiner und ewiglicher Seligkeit landen kann.

Eisen ist Eisen, wie sehr man's auch polieren mag. Aber die Alten wußten zu sagen von einem Stein der Weisen, der Eisen in Gold verwandeln konnte. Der Iran[1])-Hain hat einen giftigen Geruch, der weithin ausdünstet, so daß man ihm nicht nahen kann. Aber es braucht nur eine einzige Sendan[2])-Knospe aufzubrechen, und siehe da! der ganze Hain ist über und über erfüllt von süßestem Dufte. Also die Sage.

Das Eisen sind wir. Der Iran-Hain ist diese Welt. Der Stein der Weisen aber und die eine Sendan-Knospe, das ist der Heilige Name. Vision hin, Vision her: haben wir einmal unser Vertrauen gesetzt auf diesen Namen, der keine bloße Vision ist, so gehen unsere Herzen, die bisher nur einen Teil eines flüchtigen Traums gebildet, ein in das Reich der Wirklichkeit, des Wahren Lichtes und des Wahren Lebens. Und wenn wir dann, mit diesem veränderten Herzen, eine weite Meinung fassen von der Welt, so hört die Welt selber auf, eine bloße Vision zu sein. Diese Welt, sie wird alsdann zu einem Teil des Reichs des Lichts und Lebens.

Gibt es aber einen Heilsweg, so können wir nicht zweifeln, es gibt auch ein Land, wo dieses Heil voll verwirklicht und vollendet werden kann. Und dieses Land können wir schon zur Stunde erschauen, in der Zukunft. Die Zukunft, einst ganz Nacht und Dunkel, ist jetzt erhellt von einem Lichtstreif. Dank dem Rettungsseile, das uns zugeworfen worden, ist Hoffnung in unseren Herzen zum Aufwallen gekommen. Wir sind eingegangen zu einer Ruhe, die über alle Beschreibung geht. Ja wahrlich, sie kann schon jetzt erlangt werden, in diesem gegenwärtigen Augenblicke, diese Seligkeit. Die Gegenwart, einst so voll von Fährlichkeiten, sie ist nun sicher vor Gefährdung.

Aber Gegenwart und Zukunft, wie sind sie möglich ohne eine Vergangenheit? Und unsere Vergangenheit, das können wir sehen, ist die Treppe gewesen, auf der wir zu der Seligkeit von Gegenwart und Zukunft emporgestiegen. Die Vergangenheit, voreinst so allen Sinnes bar, ist nun reich geworden an

[1]) Sanskr. eranda.
[2]) Sanskr. candana.

köstlicher Bedeutung. Mit einem Worte, dieses menschliche Leben und dieses ganze Universum sind mit Herrlichkeit umkleidet und verklärt, und alles das wodurch? Lediglich durch das Verdienst des Einen Namens.

Und nun können wir zum erstenmale anfangen, wirklichen Fortschritt zu machen. „Der Tathāgata hat das brennende Haus der Welt verlassen und ist eingegangen zur Ruhe in die friedvolle Wohnstatt seines Waldheims.“ Dieser Tathāgata, der zur Ruhe seines Paradieses eingegangen ist, zu ihm wenden wir uns und schreiten weiter fürbaß Tag um Tag in seinen Fußstapfen. Das ist in der Tat Fortschritt im wahren Sinn des Wortes, ein Fortschritt, bei dem kein Rückfallen zu befahren ist, ein Fortschritt, aus welchem Seligkeit erspriesst, die sich nimmer wandeln kann. Es ist eine Seligkeit, die in die Zukunft reicht, die keine Grenzen hat, es ist die wahre Seligkeit. Wir können sie schauen, diese wahre Seligkeit, jetzt, in der Gegenwart.

So sehen wir, daß nunmehr ein heller Lichtstreif sich durch unsere verschiedenen Leben zieht und sie zu einem Ganzen zusammenreiht, das vergangene, das gegenwärtige und das zukünftige, sie, die bisher nur wirre Traumgesichte zu sein schienen. Unser menschliches Leben, das nur ein Traum im wachenden Zustande gewesen, ist nun kein solcher mehr: es ist die Tür, die uns zu dem köstlichen Land des Tathāgata führt. Wir selber, die wir nichts weiter als ein Traum gewesen, sind das nicht länger mehr: wir sind die Erlösten, die Söhne des Buddha. An diesem Tore zum Land der Seligkeit ist uns ein hoher Ehrenrang zuteil geworden, und was wir hinfort arbeiten, das tun wir lediglich, um unsere Dankbarkeit für diese große Gabe an den Tag zu legen. Ist Dankbarkeit der Grund, der uns bewegt, so müssen wir uns aufs äußerste anstrengen, es auch zu bekunden; wir müssen's, ob wir darüber gleich verdürben, ob unser Vaterland selbst, ja ob die Welt darob zu Grunde ginge. Der Regenbogen ist ein flüchtig und vergänglich Ding, und doch empfängt er das Licht der Sonne und tut sein Bestes, es scheinen zu lassen. Also haben auch wir, deren Leben in jedem Augenblicke dahinschwinden kann, die Herrlichkeit des Göttlichen Namens empfangen, und nun wir sie empfangen haben, wird es unsere Pflicht, mit Herzen, ganz erfüllt von Dank, zu arbeiten, daß sie durch uns ihren Schein weiterverbreitet, diese Herrlichkeit.

Aber wiederum, dieses Bezeigen der Dankbarkeit, wozu wir verpflichtet sind, geschieht mit nichten durch unsere eigene Kraft allein. Diese Lippen, die den Göttlichen Namen aussprechen, diese Hände, die in angestrengtem Fleiße tun, was uns zu tun gebühret, sie sind alle nur Teile an dem Körper, der von unseren Eltern stammt. Wir haben ein Vaterland, das uns Schutz gewährt, ein Heim, in dem wir großgezogen worden, wir haben Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, Nachbarn und Gefreunde, und sie alle stehen uns zur Seiten und ermuntern uns, und ihre Hilfe macht es uns möglich, dieser unserer Pflicht gerecht zu werden.

Aber siehe, diese Menschen sind nun nicht mehr die bloßen Schatten eines Traumes. Sie sind nunmehr die wertvollen Gehilfen, die es uns ermöglichen, daß wir der heiligen Verpflichtung, unsere Dankbarkeit zu zeigen, genügen.

Auch sind sie nicht die einzigen, die solches tun. Unsere Feinde selbst, die Erbfeinde und die persönlichen eines jeden, wer kann aussagen, wie mächtig sie uns als Ansporn wirken. Shākyamuni sagte, Devadatta sei sein Lehrer in der Religion: Mein Widersacher ist mein Lehrer geworden. Noch vor kurzem waren wir von Pein umgeben, also sagten wir; jetzt sind wir umgeben von Gnaden. Noch vor einer kleinen Weile waren wir verstrickt in Schatten und Träume; jetzt sind wir umfangen von Licht und Glorie. Das menschliche Leben ist ein Gnadenhauf geworden, die Welt eine Wohnstatt voll des Glanzes. Ist das nicht ein selig Ding?

Die Lehren des Buddhismus sind außerordentlich umfassend: der Weg der Menschen, die Gesetze des Denkens, Alles ist darin begriffen. Das Größte aber, das er in sich schließt, ist die Lehre, welche uns ermahnt, welche unsere Aufmerksamkeit auf unser eigenes Elend und auf das des Lebens der Menschen richtet, welche die Wurzel des Leidens abschneidet und uns gnädig in das Reich des Lichts versetzt. Die weltliche Lehre weigert sich entweder geflissentlich, das Elend des Menschenlebens zu sehen, oder versucht, es zu vergessen, oder aber müht sich, zu unterdrücken, was sie sich nicht aus dem Sinne schlagen kann. Ganz anders der Buddhismus. Er schaut dem Leiden in das Angesicht; er begreift es; er schützt uns dagegen; er ist das Mittel, durch das wir das Elend mit der Wurzel ausschneiden und uns von ihm frei machen. Die Menschen wollen versuchen, zu sagen, sie sähen kein Leiden; aber sie können gar nicht anders, sie müssen es sehen. Sie versuchen, es zu vergessen; aber es zwingt sich ihrer Beachtung auf. Sie versuchen, es zu unterdrücken; aber immer und immer wieder drängt es sich ans Licht. Aber schneidet das Elend an der Wurzel ab, und es kann nicht wieder wachsen, es bleibt ihm nichts anderes übrig als zu welken und zu sterben. Shākyamuni hat uns eine außerordentlich scharfe Axt fertig in die Hände gelegt, eine Axt, die wir dem Elend an die Wurzel legen können, um uns zu erlösen. Diese Axt ist der Eine Heilige Name, der uns selig macht.

„Wahrlich, ein scharfes Schwert ist er, der Name Amidas.“ Es ist unser Ruhm, daß wir dieses scharfe Schwert nun schwingen dürfen. „Es fällt all das dunkle Baumwerk des Nichtwissens.“ „Es schneidet ab alles Astwerk des Leidens.“ Den Ruhm dieses Schwertes verbreiten wir durch die ganze Welt: sonst werden wir für alle Zeit in dem Hause, das im Brande steht, verbleiben.

„Die Drei Welten,“ sprach der Tathāgata von sich selber, „sind allesamt mein eigen, und alle Menschen, die darinnen wohnen, sind meine Söhne.“ Jetzt steht er an der Türe des brennenden Hauses und ruft uns zu: „Kommet eilends heraus!“

„Ich allein will Rettung schaffen,“ spricht er, und uns zu gute hat er uns dieses Eine Fahrzeug der Erlösung — den Heiligen Namen — gegeben und hat uns befreit aus dem brennenden Hause. Laßt uns nicht säumig sein, seiner Lehre zu folgen und uns selber zurechtzubringen in Übereinstimmung mit dem Sinne des Heiligen Namens! Laßt uns besteigen „das Fahrzeug dankbaren Vertrauens“, das uns eilends einbringen kann in das Paradies der Wahrheit, das hochgebenedeite!

3. Idole und religiöse Symbole.

„Also sprach Buddha zu seinem Vater, dem König: Der Iran-Hain hat eine Grundfläche von zehn Yojana[1]) im Gevierte, und nur eine Sendan steht im ganzen Haine. Alslange die Sendan noch bloß als eine Wurzel da ist und noch nicht hervorgesproßt ist, ist der ganze Iran-Hain über und über stinkend und sonder Wohlgeruch, also daß zur Zeit, wo die Iran in Blüte stehen und Frucht treiben, alle anderen Pflanzen und Tiere dahinwelken und ersterben. Nachher aber, wenn die Sendan hervorsprießt und zu einem Busche wächst, ist die Luft von Wohlduft erfüllt, und alle Lebewesen leben auf.

Und abermals sprach Buddha zu seinem Vater, dem König: Es ist genau das gleiche, wenn die lebenden Wesen inmitten von Leben und Tod in ihrem Herzen an den Buddha denken. Wofern sie recht und anhaltend die Gedanken auf ihn gerichtet halten, werden sie gewiß in seine Gegenwart gelangen. Und gehen sie einmal vom Tode zum Leben, dann werden sie von sich abtun alles Übel und alle Sünde und die große Barmherzigkeit vollkommen machen. Meditation über Buddha ist wie das Sendan-Gewächs, das in den Iran-Hain neues Leben bringt."

Kwambutsusammaikyō.[2])

In den Tagen unmittelbar vor der Meiji-Restauration,[3]) als ganz Japan von nichts anderem sprach als von „Wiedereinsetzung des Mikado", „Aufrechterhaltung der Schogunatsregierung" und dergleichen, war ein Samurai von Mito, namens Takeda Kounsai, der den glühenden Wunsch hegte, seinem Lande durch irgend eine außerordentliche Tat der Tapferkeit oder durch irgend einen Akt der Weisheit einen Dienst zu leisten, und der zu diesem Ende einen Trupp Gleichgesinnter sammelte, mit denen er sich auf den Weg nach Kyōto machte. Aber auf der Mehrzahl der Klane lastete zu dieser Zeit noch schwer die Furcht vor der Tokugawa-Regierung, und das Reisen von einem Distrikt zum andern war sowohl mit Gefahr als auch mit Schwierigkeit verbunden, und so geschah es, daß die kleine Schar, nachdem sie unter Überwindung vieler Fährlichkeiten heil bis nach Echizen vorgedrungen war, eines Tages plötzlich festgenommen und alsbald ins Gefängnis geworfen wurde.

Hierüber faßte alle diese Samurai Verzweiflung und wilder Unwille. Geradezu zur Wut aber steigerte sich ihr Zorn, wenn sie daran dachten, auf welch ungerechte Weise sie festgenommen worden waren, und einmal vergaßen sie sich in ihrer Wut so weit, daß sie den Angestellten, der ihnen ihre Nahrung

[1]) *yojana*, ursprünglich ein Tagemarsch; heute nach japanischer Annahme eine Strecke von 2 *ri* (Meilen).

[2]) D. i. Buddhadhyāna-samadhisāgara-Sūtra.

[3]) Im Jahre 1868.

durch eine kleine Fensteröffnung in die Zelle reichte, am Arme packten und aufs schmählichste mißhandelten.

Aber ich muß euch erzählen, daß sich unter dieser Schar fahrender Ritter einer befand, ein junges Blut noch von so zwölf oder dreizehn Jahren, der jedoch trotz seiner Jugend durch die ruhige Würde seines Benehmens wie durch die Klugheit seiner Gedanken eine hohe Meinung von sich hegen ließ, und der auch jetzt, während sich die Anderen ungebärdig und rebellisch benahmen, immer ehrerbietig und gehorsam gegen die Gefängnisbeamten war, die ihrerseits infolgedessen sehr hoch von ihm dachten.

Nach einiger Zeit bemerkte man, daß der Knabe beständig zwei Puppen bei sich trug. Anfangs vermutete man in diesen Puppen bloßes Spielzeug, — ein Spielzeug, ganz und gar nicht passend für einen Knaben, der ein fahrender Ritter sein wollte; aber das war mitnichten also. Der Knabe behandelte diese Puppen mit der äußersten Ehrerbietung. Des Morgens, wenn er sich von seinem Lager erhob, pflegte er sie vor sich hinzusetzen, seine Hände andächtig zu falten und sie zu grüßen, als wären sie seine leibhaftigen Eltern. „Guten Morgen, Vater,“ sagte er, „Guten Morgen, Mutter!“ Kam die Essenszeit, so stellte er sie vor sein Tischchen, und beugte sich wieder in frommer Ehrfurcht vor ihnen zur Erde nieder. „Mit eurer Erlaubnis“, sagte er wohl, „will ich nun meine Mahlzeit einnehmen. Ich danke euch für das, was ihr für mich besorgt habt.“ Keine Nacht verging, ohne daß er ihnen gesunden Schlaf gewünscht und sie in seinen Armen mit sich ins Bett genommen hätte. Das tat er so täglich unverändert, bis zuletzt selbst seine rauhen Gefängniswärter wahrnahmen, daß die Puppen doch etwas zu tun haben müßten mit dem beständig ruhigen und achtungsvollen Benehmen des Knaben, und anfingen, sein Spielen mit den Puppen (wofür sie es zuerst gehalten hatten) mit teilnahmsvollem Wohlgefallen zu behandeln. —

Ich darf sagen, ich war ergriffen, als ich diese Geschichte zuerst hörte. Schon rein vom ethischen Gesichtspunkte aus betrachtet, ist die hohe Ehrerbietung, welche dieser Knabe für seine Eltern hatte, und die warme Liebe, die ihn selbst im Gefängnis niemals versäumen ließ, ihnen seine Hochschätzung geziemend zum Ausdruck zu bringen, für uns Heutige, die wir uns so beständig der Außerachtlassung kindlicher Pietät schuldig machen, eine höchst ausgezeichnete Lehre und ein gut Beispiel. Gehen wir einen Schritt weiter und denken über diesen Fall vom religiösen Gesichtspunkte aus nach, so werden wir finden, er enthält auch Stücke der Lehre von größtem Werte.

Die Weisen des Altertums pflegten zu sagen, der Leib sei ein Gefängnis. Damit meinten sie, daß der Mensch auf Grund dessen, daß er einen Leib habe, an die Ketten niedriger Lüste gelegt und gefesselt sei, und daß aus eben diesem Grunde sein Herz niemals freies Spiel für seine Neigungen und Wünsche haben könne. Das ist eine Wahrheit, die ohne weiteres einleuchtet. Wenn wir aber diesen Gedanken erweitern, so ist nicht der Körper des einzelnen Menschen nur ein Gefängnis, sondern das menschliche Leben in seiner Totalität, — ein Gefängnis noch dazu, dessen Riegel zu sprengen unmöglich ist.

Daß dem so ist, das kann uns unsere eigene Erfahrung bestätigen. Überlegt nur einmal! Wir sind von allen Seiten eingehegt, innerlich und äußerlich, also, daß wir durchaus nicht immer zu tun imstande sind, was wir gerne tun möchten. Da hilft kein Wollen, wir können den Lauf der Sterne und Jahreszeiten nicht ändern; wir können, um von großen Dingen zu kleinen herunterzusteigen, nicht machen, daß unsere Freunde tun, was wir sie gerne tun sähen; wir können unsere eigenen Geschwister nicht zwingen, sich nach unserem Geschmack zu modeln, noch vermögen wir unsere Eltern, Frauen, Kinder dahin zu bringen, daß sie in allen Dingen sich unserer Weise anpassen. Ja, wir sind nicht einmal imstande, unseren eigenen Körper absolut zu regieren oder unser eigenes Herz zu regulieren. Wir wollen nichts sagen von der Ausübung von Einfluß auf die Andern. Wir können, auch wenn wir alles aufbieten, nicht einmal uns selbst der Sünde entwinden oder uns selber auf den Pfad der Tugend zwingen: das verkehrte Streben unserer menschlichen Natur treibt uns an, das Böse zu tun, das wir nicht tun wollen, und das Gute ungetan zu lassen, das wir gerne tun wollten. Und das ist nicht das einzige Erbübel unseres Fleisches: Geburt, Alter, Krankheit und Tod üben auf alle ihren Druck mit einer Härte, die kein Ansehen der Person kennt, die sich nicht mildern und der sich nicht ausweichen läßt. Wir mögen die rote Zuchthäuslergewandung tragen oder nicht, das macht keinen Unterschied: wir alle gleicherweise empfangen das Todesurteil. Eines Tages wird dieses Urteil an jedem von uns vollzogen werden, und zwar, ohne daß wir vorher gewarnt würden oder eine Aufschiebung der Vollziehung erflehen könnten, und wir werden dann hilflos dastehen, gleichsam mit Fesseln der Notwendigkeit angekettet, während unser Schicksal sich an uns erfüllt.

„Das Wort kann nicht“, sagte Napoleon, „ist nur im Wörterbuch des Toren zu finden.“ In den Tagen, da unsere Erfahrung beschränkt war, bewunderten wir diesen Ausspruch, als enthielte er eine mächtige Wahrheit. Wie wir an Weisheit und Erkenntnis zunahmen, fanden wir, daß Napoleon selbst seine Tage als Gefangener auf St. Helena beschloß, von wo ihm ein Entkommen unmöglich war, und lernten so, daß das Wort kann nicht gewiß im Wörterbuch des weisen Menschen ebenso gut sich findet, wie in dem des Toren. Wir wissen jetzt, daß dieses menschliche Leben, das uns in unserer Jugend wie ein Vergnügungspark vorkam, den wir nach Gefallen durchstreifen könnten, in Wirklichkeit nichts anderes ist als ein Gefängnis, in dem wir uns eingesperrt und in Haft gehalten finden, und aus dem wir nimmer entkommen werden, bis das Todesurteil kommt, uns freizusetzen. Wir mögen über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Prozesses, der uns in diese Gefängnisstätte gebracht hat, sagen, was wir wollen, wir mögen wüten und toben, soviel wir wollen, wir bringen es nicht fertig, durch das Gefängnistor zu brechen oder über den Ringwall zu klettern. Was also sollen wir tun?

Und damit nun kommen wir zu der trefflichen Lektion, die wir von dem Knaben in Takeda Kounsais Trupp fahrender Ritter lernen sollen. Der Knabe befand sich, wie wir gesehen haben, in der Gesellschaft einer Schar grimmer, lauter, ungestümer Gesellen und empfing ganz dieselbe Behandlung wie sie.

Aber so jung er war an Jahren, er tat nicht mit, da sie sich rebellisch benahmen, sondern hielt sich ruhig, mit gefaßter Seele, im Gefängnis. Es waren die Puppen, die Symbole seiner abwesenden Eltern, die ihn in den Stand setzten, seine Leiden mit solcher Gelassenheit zu tragen. Die Puppen halfen ihm, sein Denken fest auf seine Eltern gerichtet zu halten, und so oft er an sie gedachte, brach sein Herz durch die Tore seines Gefängnisses, und es brachte ihn zu seinem fernen Heim und zu der Seligkeit des Zusammenseins mit Vater und Mutter. Mit anderen Worten, die Puppen waren die Flugmaschinen, die sein Herz über die engen Schranken der Gefängniszelle hinaustrugen. Gerade so wie der General, in einer isolierten Festung belagert, imstande ist, vermittelst eines Ballons mit seinen Freunden draußen sich in Verbindung zu setzen, so wurde dieser Knabe durch seine Puppen in den Stand gesetzt, zu seinen Eltern zu fliegen, sich in ihrer Liebe zu sonnen und von ihr trösten zu lassen und so für eine Weile der Leiden des freudlosen Kerkers zu vergessen.

Uns Menschen, die wir im Gefängnis des menschlichen Lebens sitzen, sind ähnliche Puppen auch ein Bedürfnis. Wir brauchen „Puppen“, die uns als Flugmaschinen dienen, um unsere Herzen in den Stand zu setzen, sich zu der Stätte zu erheben, wo unser aller wahrer Vater wohnt, zu der Gegenwart des Buddha. Mit anderen Worten: wir müssen notwendig irgend eine Darstellung des Tathāgata haben, die mit den Sinnen erfaßt werden kann. Der Knabe in unserer Geschichte — er war noch ein bloßer Knabe — fand seine Befriedigung in der Ehrfurcht, die er den Puppen bezeigte, die ihm seine irdischen Eltern symbolisierten; und wir — arme Gefangene, die im Kerker des menschlichen Lebens sich wundreiben und zerwüten — wir brauchen als Hilfsmittel zu unserer vollkommenen Tröstung, Beruhigung und geistigen Stärkung irgendwelche symbolische Darstellung unseres wahren Vaters, des Tathāgata.

Nun, woher es bekommen, dieses Symbol des Tathāgata? Sollen wir uns eine Statue oder ein Gemälde beschaffen, das ihn darstellt, und diesem unsere Reverenz bezeigen? Wohl, wir mögen das tun! Eine Statue ist eine wertvolle Sache, und gleicherweise ein Gemälde. Aber, wir können sie doch nicht allezeit verehren. Gibt es ein Symbol, das wir allezeit verehren können? — und wenn: wo ist es? Ja, meine Herren, es gibt eins: — es gibt den Heiligen Namen, den hochgebenedeiten. Er ist für uns die wahre „Puppe“, das echte Bildwerk unserer wahren Anbetung.

Viele, die unsere Glaubensvorstellungen nicht verstehen, sagen, der Buddhismus sei eine klägliche Religion, weil er den Gebrauch von religiösen Statuen, Bildern und Symbolen anerkennt. Das ist ein oberflächlich Kritisieren, nicht wahr? Und doch gibt's Leute, die vor solch' einem oberflächlichen Kritisieren furchtsam die Segel streichen und den Versuch machen, die Lehren ihres Glaubens abzuleugnen oder nach Entschuldigungen für sie zu suchen. Es ist sehr falsch, das zu tun. Es kann nicht wohl in Abrede gestellt werden, daß der Buddhismus ist, was oberflächliche Kritiker „Bilderdienst“ zu nennen belieben. Gerade damit wird er bezeichnet, und es ist einer der besten Züge unserer Religion, daß sie den Gebrauch von Bildern lehrt und sanktioniert.

Jenes junge Blut im Gefängnis von Echizen mit seinen Bildnissen seiner Eltern, wie sie keiner der Anderen hatte, wie viel Tröstung und Freude floß ihm doch daraus, daß er sie bei sich hatte! In genau derselben Weise werden wir in dieser Welt der Wirrsal, die, ob wir sie nun von innen oder von außen ansehen, eine Welt von Pein und Weh ist, durch sichtbare Darstellungen des Tathāgata, der unser aller wahrer Vater ist, beseligt und getröstet.

Es ist nicht nötig, daß wir uns irgend Sorge machen, aus welcherlei Material wir diese Bilder herstellen sollen. Ein halber Zoll morschen Holzes, ein altes Blatt Papier, ein Klumpen Lehm, ein Brocken Metall, — alles mag dazu taugen, solange es nur eine symbolische Darstellung ist und unsere vergeßlichen Herzen davor bewahrt, des Tathāgata uneingedenk zu sein. Vor diesen Symbolen verbeugen wir uns, und indem wir es tun, werden unsere Herzen in Gedanken zu dem großen Herzen des Tathāgata erhoben. Und alsbald geschieht auch das andere: unsere Herzen, wie sehr sie auch das Gefängnis des Körpers in seiner Haft hält, brechen durch die starken Gefängnistore, setzen hinweg über die hohen Kerkermauern und erheben sich freudevoll dazu, die Seligkeit in Buddhas Lande zu genießen. Wären sie nicht da: wir möchten des Buddha vergessen, so, wie manch einer seine Eltern vergißt, wenn er nichts hat, das ihn an sie erinnert. Wir würden sein wie die rebellischen, streitlustigen fahrenden Ritter im Gefängnis von Echizen: wir würden den Tathāgata vergessen und hoffnungslos in die Maschen des Leidens verstrickt bleiben.

Vielleicht, daß manche sagen: „Ich habe keine Bilder im Besitz und vergesse darum doch das Tathāgata nicht; mein Herz kann ihn gar nicht vergessen.“ Nun, solche Menschen sind Ausnahmen. Wir gewöhnlichen Wesen, die wir immer zur Vergeßlichkeit geneigt sind, können nicht wohl daran denken, ohne die Hilfe von Bildern und Symbolen auskommen zu wollen. Denn, wie ich schon gesagt habe, sie sind die Flugmaschinen, die unsere Herzen zu dem friedvollen Genuß des Paradieses, des Reinen Landes tragen.

Seien es nun Statuen aus Gold, Ton oder Holz, oder auch gemalte Bilder: — wir erweisen ihnen allen gleiche Verehrung, sie sind alle gleich wertvoll. Wir stehen auf der Höhe einer Flucht moosbewachsener Treppenstufen, die zu irgendeinem ehrwürdigen, halbzerfallenen Tempelheiligtume führen, das von gefallenem Laube gleichsam eingeschlossen ist, und es überkommt uns ein unbeschreibliches Gefühl von andachtsvoller Scheu, das uns ergreift im tiefsten Herzen. Dieses Gefühl kommt uns, wie wir eines geschnitzten oder gemalten Bildes im Schrein ansichtig werden, an dem der Künstler sein Bestes aufgeboten hat, die Gestalt oder das Herz des Tathāgata, der uns erlöst hat, abzubilden. Und doch ist es immer nur eine mittelbare, sekundäre Darstellung, die wir darin haben, und eine direkte Darstellung ist viel besser als ein symbolisches Porträt. Und darum schreiben wir den gebenedeiten Heiligen Namen und nehmen ihn als eine unmittelbare Darstellung des Wesens, das wir verehren. Wir haben es also nicht mehr mit des Künstlers Tathāgata-Vorstellung zu tun: wir haben vor uns den Heiligen Namen selbst, die direkte Offenbarung des Wesens dessen, auf den wir trauen. Indem der Tathāgata uns seinen Namen

gab, hat er uns einen Teil seines Selbst gegeben, und das ist, wie der Weise bemerkt, die wahrste von allen Gaben.

Sie ist vollkommen wahr. Sich selbst zu geben, und nicht bloß etwas, das einen nur darstellt, das ist die wahrste und beste aller Gaben. Und die beste Weise, sich selbst zu geben, ist, sich ganz zu geben, nicht teilweise nur. Wenn ein Hirt eins von den Schafen hergibt, die er aufgezogen hat, so gibt er einen Teil seines Selbst her; wenn das junge Mädchen ein selbstgesticktes Taschentuch verschenkt, so gibt sie einen Teil ihres Selbst. Als aber der Tathāgata uns seinen Namen offenbarte, da war, was er uns gab, das Ganze seines Selbst. Der Hirt kann auch ohne sein Schaf weiterleben, und das junge Mädchen kann den Verlust seines Taschentuchs überleben: aber der Tathāgata kann nicht leben ohne seinen Namen, denn er enthält das Ganze seines göttlichen Herzens und das Ganze seiner grenzenlosen, unaussprechlichen Barmherzigkeit. Des Tathāgata Wunsch war, sich uns ganz zu geben, und zu diesem Zwecke hat er seinen Heiligen Namen geoffenbart, die Offenbarung seines göttlichen Herzens, und hat ihn uns gegeben. Es kann keine Darstellung des Tathāgata geben, die unmittelbarer wäre als diese, denn Rennyo Shōnin hat die Wahrheit gesprochen, wenn er sagte, ein Bild sei besser, als eine Statue, aber der göttliche Name sei besser als ein Bild. Wenn wir vor einer Statue oder einem Bilde uns zur Erde beugen, haben wir eine dunkle, unbestimmte Vorstellung von dem Herzen des Tathāgata. Die Dunkelheit aber wandelt sich zum hellen Glanze der Gewißheit, wenn wir den Heiligen Namen hören und alles verstehen, was der Name in sich schließt. Der Heilige Name ist das wahre Abbild des Tathāgata, seine lebende Photographie. Ihn können wir verehren, wo immer wir uns aufhalten, und wann immer wir ihn betrachten, können wir in ihm die Regungen des göttlichen Herzens sehen. Er ist auch nicht das Kunstgemächte irgend einer anderen menschlichen Hand; er ist das Bild seines Selbst, das er selber aufgenommen hat. Nein, er ist auch nicht nur eine Photographie, er ist der Tathāgata selbst, sein wahres, göttliches Herz. Und wenn wir ihn, den Namen, ausgesprochen hören, so ist es der Tathāgata selbst, der zu uns kommt.

Daher, mag gleich unser Leib eingeschlossen sein von den Gefängniswällen des menschlichen Lebens: wenn wir auf die Bedeutung des göttlichen Namens lauschen, und wenn wir uns in Andacht vor ihm verbeugen, so steigen des Tathāgata Barmherzigkeit und sein Geist hernieder, geradewegs in unser Herz, erleuchten die Dunkelheit unserer gefangenen Seele, nehmen von unserem zagen Geiste die Furcht vor dem uns drohenden Schicksal und befreien ihn von der grausen Bangnis, von einer Qual ohne Ende und Aussetzen. „In den tiefsten Tiefen des Elends,“ sagt die Schrift, „wofern die Menschen nur einen Schimmer der Herrlichkeit seines Namens haben, soll all ihr Leid und Schmerz ein Ende haben, und die Freude der Erlösung soll ihr Teil sein.“ Und diese Seligkeit ist in unserem Bereiche, und das allein durch seinen Namen.

Und nunmehr haben wir einen festen Grund zur Freude in diesem Gefängnishaus des menschlichen Lebens. Denken wir einen Augenblick nach!

Wie ging's doch zu, daß diese Seligkeit unser geworden? War es nicht darum, daß wir des göttlichen Namens teilhaftig wurden, der das wahre Abbild des Tathāgata ist? Und warum wurde er uns mitgeteilt, dieser göttliche Name? Und warum sehnen wir uns nach ihm und erweisen ihm unsere Verehrung? Ist nicht das alles von den gegensätzlichen Gefühlen gekommen, die wir hatten, als wir uns dessen bewußt waren, daß wir wie in einem Kerker von den Leiden des menschlichen Lebens in Gefangenschaft gehalten und gemartert seien? Und wenn dem also ist, dürfen wir nicht dafür halten, daß eben diese unsere Leiden die Motivursache gewesen sind, die uns den Zugang zu dieser großen Freude verschaffte. Ist dem also, dann ist das Gefangenenhaus mehr als nur ein Gefangenenhaus: es ist eine Stätte voll Sinn und Bedeutung, es ist der Vorhof des Paradieses. Und mehr noch: wenn wir bedenken, wann immer der göttliche Name zu uns kommt, es ist der Tathāgata selbst, der kommt, dann wird das Gefängnis verwandelt in die unmittelbare Gegenwart des Tathāgata. So ist denn nun keinerlei Grund vorhanden, warum wir danach verlangen sollten, unser Gefängnis verlassen zu dürfen. Als dem Sokrates seine Freunde rieten, sich dem Kerker zu Athen durch die Flucht zu entziehen, lehnte er es ab, ihrem Rate zu folgen, sondern wartete ruhig auf die Vollziehung des Todesurteils. Gleicherweise können auch wir in unserem elenden Gefängnisheim in Ruhe verbleiben und des rechten Augenblicks harren, wann der Tathāgata kommen wird, uns zu unserer Ruhe einzuholen.

Zwei armselige Puppen brachten dem Knaben im Echizen-Gefängnis Frieden. Ein einziges Blatt der Sendan-Blume ist imstande, eine Wirkung auszuüben auf einen ganzen Hain von giftschwangerem Irangehölz. Der eine Name des Tathāgata kann uns Freude bringen in dem Gefängnishaus des Lebens. Der Knabe verrichtete des Morgens und des Abends seine Andacht vor seinen Puppen. So auch wir: wenn wir aufstehen am Morgen, wenn wir essen, und wenn wir arbeiten, wenn wir in Leid und wenn wir in Freud' sind, immer meditieren wir über den göttlichen Namen, und lassen ihn niemals ferne von uns sein. Der Name ist uns die Kraft, mit der wir überwinden, und das Schwert, damit wir unsere Feinde schlagen. Es zerstört die Hölle.

Bedenket: 2400 Jahre vor heute offenbarte Shakyamuni in dem alten Palast von Rājagriha in Zentralindien, der ihm sein Gefängnis war, diesen Namen der Königin Vaidehī und erlöste sie von ihren Leiden. So verlanget auch uns, denen dieser Name anvertraut ist, und die wir ihn mit Andacht verehren, sind wir gleich in unser brennendes Gefängnis eingemauert, mit Vaidehī danach, die kühlen Lüfte der Erlösung uns angenehm umwehen zu fühlen und mit allen Erlösten zusammen mit diesem sakramentalen Symbol erlösender Gnade betraut zu werden.

Die Feuer des Brandes umlodern uns auf allen Seiten; aber ist nur unser Vater mit uns, was sollen wir fürchten? Und ist der Name des Tathāgata immerdar in uns, was sollen wir jemals über Einsamkeit oder Mangel an Mut klagen? —

Fünfstöckige Pagode in Nikkō.

Anhang.

Verzeichnis der Abbildungen.

		Bild zwischen Seite
1.	Der Daibutsu von Kamakura, Kolossalbronzestatue des Buddha Amida . . .	Titelbild
2.	Hōnen Shōnin, der Begründer der Jōdo-shū	10—11
3.	Shinran Shōnin, der Begründer der Jōdo-Shin-shū	16—17
4.	Ichi-mai kishōmon, ein Blatt von Hōnens Hand	22—23
5.	Der Priester Kōa	46—47
6.	Amidas Gnadenstrahl leuchtet über den armen Bettler am Wege nicht minder wie über den Reichen, der vor prunkvollem Hausaltare zu ihm beten kann	54—55
7.	Nicht Mönch und Nonne nur gefallen Buddha, auch Schmied und Zimmermann geh'n ein zum Leben	54—55
8.	und 9. (Doppelbild) Haupt-Buddhastatuen (honzon) der Tempel Shinnyodō und Shōryōji	84—85
10.	Die beiden Ströme und der weiße Pfad	92—93
11.	Das Buddhabild im Tempel steigt von seinem Lotusthronsitz hernieder, einem Anbetenden die Gnadenhand zu reichen	106—107
12.	Fünfstöckige Pagode in Nikkō	160—161

Namen- und Sachregister.

Aberglaube, 120.
Abhidharmakosha-Schule, 2.
Abscheiden, 50. 55. 58. 151. 152. S. auch Lebensende, Letztes Stündlein, Sterben, Todesstunde.
Absolute, das, 120.
Acht schweren Sünden, die, 44.
Achtundvierzig Gelübde (vorzeitl. Gelübde, Gebete, Wünsche, Gnadenvorsätze u. ä.), 16. 17. 28. 39. 48. 60. 117.
Achtzehnte Gelübde, das (Verheißung, Eidschwur u. ä.), 17. 28. 39. 48. 95.
Achtzig Kennzeichen des Buddha, 137.
Achtzigtausend verschiedene Lehren Shākyas, 43.
Ackerbau, 134.
Adachigun, 32.
Adhichitta, 12.
Adhiprajnā, 12.
Adhishīla, 12.
Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und Katholizismus, 5. 6. 7.
— zwischen Buddhismus und Protestantismus, 5 f. 7.
Ärmelberührung, zufällige, 145.
Ahnenkult, 126.
Ajari, 21.
Ajātashatru, 9.
Akamatsu Renjō, 8. 9. 15. 34. 35. 143.
Akaranīyāni, 44.
Akkommodation der Unterweisung Buddhas an die individuellen Reifegrade, 43 f. 47.
Akudō, 53.
Alchimistische Präparate, 120.
Allmacht Buddhas, 113.
Allwissenheit Buddhas, 48. 85.
Amaterasu, 4.
Amida, 4. 6. 26. 35. 38. 39. 42. 46. 51. 52. 60. 62. 63. 65. 66. 69. 70. 75. 78. 82. 88. 96. 99. 106. 108. 109. 116. 117. 125. 126. 132. 142. 144. 146. 147. 152. 159. S. auch Amitābha, Mida.
Amida-kyō, 7. 9. 81. 105.
Amida-in, 23.
Amitābha, 9. 15. 16. 17. 19. 20. 21. 27. 39. 72. 118. 120. 143. 145. 156. S. auch Amida.
Amitābha-Lehre (-Religion, -Schule), 2. 7. 119. 120. 121. 122.
Amitābha-Sūtra, 7.
Amitāyurbuddhadhyāna-Sūtra, 7. 9. 10. 13. 25. 44. 59. 70. 83. 121. 122. 151.
Amitāyus, 17. 121.
Amitāyus-Sūtra, 7. 9. 81.
Amitāyus-sūtra-Shāstra, 119.
Anāgāmin, 12. 42.
Analekten des Konfuzius, 86.
Analphabet, s. Ichi-mon fu-chi no mi.
Ānanda, 49. 116.
Ānantarya, 41.
Andacht, 98. 109. 110. 119. 135.
Andachtsübung (-verrichtung), 49. 59. 70. 72. 79. 80. 84. 114.
Andere Kraft (Macht), 131. 138. S. auch Kraft eines A., Fremde K., Helferkraft, Tariki.
Angel, 78. 79.
Angeln, 134.
Anguttara-Nikāyo, 94.
Anhalten am Gebet, 72 f. S. auch Eifer im Anrufen.
Anraku, 119.
Anraku-shū, 12. 38. 121.
Anrufen des Namens Buddhas (Nembutsu), 18. 24. 37. 39. 40. 41. 42. 43. 47. 49. 50. 52. 54. 55. 58. 59. 62. 63. 64. 68. 69. 70. 71.

72. 74. 75. 76. 77. 78. 81. 84. 86. 87. 90. 93. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 110. 111. 112. 118. 119. 121. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 134. 136. 138. 139. 140. 141. 142. 144. 149. 152.
— mit dem Munde allein, 71.
— unreines, 70.
— 1maliges, s. Einmaliges Anrufen.
— 3maliges, s. Dreimaliges A.
— 5maliges, s. Fünfmaliges A.
— 10maliges, s. Zehnmaliges A.
— 100maliges, s. Hundertmaliges A.
— 1000maliges, s. Tausendmaliges A.
— 10000maliges, s. Zehntausendmaliges A.
— 30000maliges, s. Dreißigtausendmaliges A.
— 60000maliges, s. Sechzigtausendmaliges A.
— 70000maliges, s. Siebzigtausendmaliges A.
— 1000000maliges, s. Eine Million Mal A.
— s. auch Eifer im A., Häufiges A., Heuchlerisches A., Lebenslang fortgesetztes A., Segenswirkungen des A., Sündentilgende Kraft des A., Tägliches A., Verdienstlichkeit des A., Zahl der Anrufungen, Hören des A. Anderer.
Anshin, 42. 43. 45. 49. 79. 89. 143. S. auch Gemütsruhe, Herzensgetrostheit.
Anstandsvolle Haltung beim Gebet, 73.
Anwartschaft auf Erlösung, 135.
Aoki Ritsujiko, 8.
Aparimitāyus-sūtra-Shāstra, 119. 120. 121.
Arge Gedanken (mōnen), 52. 55. 68. 70. 71 f. 91. 92. 93. 95. 100. 102. 103. 108.
Arhat (Rakan), 12. 85.
Arhat-Mord, 41.
Arinori, 16.
Arūpadhātu, 152.
Arzt, Buddha der, 44.
Ashikaga, 4.
Ashoka, 43.
Ashvaghosha, 3. 10. 118. 119. S. auch Memyō.
Āstika, 119.
Aston, W. G., 101.
Asūra (Shūra), 54. 118.
Atem Ein- und Ausziehen, 103. 104.
Atkinson, J. L., 41. 122.
Aufrichtiges Herz, 59.
Aufrichtigkeit, 62 f.
Auslese unter den Fähigkeiten, 50. 54. 64. 124.
Ausstoßung aus dem Orden, 44.
Auswahl der Texte, 6 f.
Autoritative Schriften, 141.
Avaīvartika, 19.
Avatamsaka-mahāvaipulya-Sūtra, 120.
Avatamsaka-Schule, 2.
Avidyā, 117.
Axt, als Bild des Buddhanamens, 159.

Bambussprossen, 76. 77.
Barke (des Gelöbnisses Amidas), 137. S. auch Fahrzeug.
Barmherzigkeit des Buddha Amida, 17. 18. 19. 49. 53. 55. 75. 113. 115. 130. 143. 165. S. auch Erbarmen.
— menschliche, 125 f.
Bartoli, D., 5.
Beal, S., 57. 123.
Begierden, 109.
Begierlichkeit, 57. 58. 65. 71. 91. 92. 93. 107 f. 108. 143.
Beharrlichkeit, 89.
Bekennen der eigenen Sünde, 52.
Ben-a, 22. 80.
Berauschende Getränke, verboten, 44.
Beruf, Verbleiben im, 19.
Berufung, 151.
Beschaulichkeit, mystische, 136.
Besserung, 56.
Beständigkeit, 151.
Beten, 37. S. auch Lautes B., Leises B., Anrufen, Gebete.
Bhikhu, s. Biku.
Bhikshunī, s. Bikuni.
Bhutatathātā (Shinnyo), 120.
Biku, 54. 75. 94.
Bikuni, 43. 64.
Bilderverehrung, 40. 163 f.
Bimbisāra, 9. 83.
Bird, Isabella, 34.
Bishop, Mrs., 34.
Bishukatsuma, 84.
Blumenkelchsitz, 46. 63. S. auch Lotusblume.
Bodairyūshi, s. Bodhiruchi.
Bodhidharma, 2.
Bodhiruchi (Bodairyūshi), 3. 48. 119. 120. 121.
Bodhisattva (Bosatsu), 9. 16. 54. 94. 104. 116. 119. 120. 136.
Bodhisattva-yāna (Bosatsu-jō), 38. 136.
Böses meiden, 19.
Bombu (Bompu), 50. 57.
Bon, 83.
Bonnō, 58. 100.
Bonnō-rin, 120.
Bonnō-shoku, 57.
Bora, Katharina von, 30.
Bosatsu (Bodhisattva), 104. 116. 117. 119. 121.
Bosatsu-jō (Bodhisattva-yāna), 38.
Brahman, 83. 94.

Bruderschaft der Menschen, 145.
Buddha, die Buddhas, passim.
Buddhaschaft, 2. 3. 13. 17. 18. 19. 20. 39. 48. 50. 51. 75. 76. 96. 105. 120. 124. 125. 136. 143. 144. S. auch Buddhawerden.
Buddhatitel, 43.
Buddha, Verwunden eines, 41.
Buddhawerden, 3. 15. 19. 75. 94. 96. 104. 116. 126. 131. 134. 136. 138. S. auch Buddhaschaft.
Buddhawesen aller Kreaturen, 25.
Buddhayāna (Butsu-jō), 38.
Buddhadhyāna-samadhisāgara-Sūtra, 160.
Bürgerliche Moral, 142. 144.
Bukkōji, 31.
Bukkōji-ha, 31.
Bund Midas, 49. 117. 119. 121. 123.
Bunei (Periode), 23. 30.
Bunyiu Nanjio, s. Nanjio B.
Burnouf, E., 137.
Buße, 137.
Bußübungen, 104.
Butsu, 38. 82. 85.

Cabralis (Capral), P. Fr., 6. 66.
Candana, 157.
Ceylon, 118.
Chakravartin, 94.
Chamberlain, B. H., 90. 108.
Ch'ang-ngan, 122.
Chiba, 35.
Chien Hōshi, 112.
Chikai (Chisha Daishi), 39. 111.
Chikugo, 80.
Chikushō-dō, 53.
Chikuzen, 22.
China, 1. 2. 3. 4. 9. 42. 44. 76. 84. 88. 97. 118. 119. 120. 123.
Chinesische Schriftzeichen, 24f. 29.
Chinzei, 12.
Chinzei-ha, 22. 23. 80.
Chion-in, 22. 23.
Chisha Daishi (Chikai), 111.
Chōgyo-jōbu, 85.
Choku-shu-den, 11.
Chōnen, 84.
Chōrakuji, 22.
Chōrakuji-ha, 22.
Chōsei, 22.
Chūnagon Hōshi, 33.
Cros, P.-L. Jos.-Marie, 4.

Dämonen, 54. 118. 127.
Daigoku-den, 84.
Dai-hi, 49.
Daihōshakkyō, 132.
Daijō (Mahāyāna), 12. 37.
Daijō Kishinron 3.
Daimuryōjukyō, 9. 16. 48.
Dainichi Nyorai, 3.
Daishi, 21. 34. 44. 46. 51. 65. 75. 118.
Dankbarkeit für Buddhas Gnade, 74. 105. 106. 108. 113. 119. 149. 158.
Dankerstatten, Danksagen, 126. 135. 136. 141. 142. 143. 144. 152.
Daseinsformen (D.-weisen), s. Gāti.
Dashabhūmi-vibhāsha-Shāstra, 3. 119. 120. 121.
De Groot, J. J. M., 120. 123.
Delplace, L., 5.
Demut, 62. 125.
Denichi (Dainichi), 3.
Determinismus, 133f.
Deva, 54. 117. 118.
Devadatta, 49. 159.
Devotionsakt (D.-betätigung), 41. 45. 50. 65. S. auch Frömmigkeitsakt.
Dhāranī, 136.
Dharmākara, 116.
Dharmakāya, 12. 120. 136. 139.
Dharmasamgraha-Sūtra, 137.
Dharma-Wesen, 122. 137. 139.
Dharma-Körper, s. Dharmakāya.
Dhyāna, 65. — Schule, 2f.
Diamantfester Glaube, 135.
Diamantherz, 122.
Diebstahl, 41. 44.
Disputieren, 132. 141.
Dōkwan, 23.
Donran (Thān-lwān), 3. 10. 16. 98. 120. 121.
Doppelzüngigkeit, 41.
Dōshaku (Tāo-cho), 3. 10. 12. 16. 38. 73. 121. 122.
Dōshō, 32.
Drei Arten der Erleuchtung, 122.
— des Glaubens, 121.
— guten Handelns, 10.
— Schmutz, 107f.
Dreifache geistige Trainierung, 11. 12. 13. 19.
Dreifacher äußerer Kraftbeistand, 112.
Dreifacher Gehorsam des Weibes, 96.
Drei Gifte, die, 65. 69. 108.
Drei Grade der Paradies-Seligkeit, 44.
Drei guten Wege, die, 54.
Drei Hauptsūtras, 16.
Drei Herzen, die, 18. 21. 42. 43. 49. 59—63. 65. 80. 81. 88.
Drei Länder, die, 1. 118.
Dreimaliges Anrufen des Namens Buddhas, 41.

Drei schlimmen Regionen (Wege), die, 54. 62. 109. 110.
Drei-Shāstra-Sekte, 2.
Dreißigtausendmaliges Anrufen des Namens Buddhas, 73.
Drei Sünden des Geistes, 41; — des Körpers, 41.
Dreitausendfaches Bürgenzeugnis, 112.
Drei Welten, die, 53. 54. 150. 159.
Drei Wege, die, 101.
Dreizehn Arten Rechtschaffenheit, 10.
Dreizehnte Gelübde, das, 117.
Drei Zeiten, die, 13.
Dvesha, 65.

E (Adhiprajnā), 12. 65.
Eberjagd, 134.
Eboshi, 24; Eboshi-oya, 24.
Echizen, 32. 33.
Ego-losigkeit, 25.
Ehe der Priester, 29 f. 144.
Ehmann, P., 79.
Ehrentitel für Priester, s. Daishi, Hōin, Hōshi, Shōnin, Zenji.
Ei, 102; Ei-geburt, 127.
Eidschwur Amidas, 44. 51. 66. 69. 75. 90. 94. 95. 110.
Eifer im Anrufen, 62. 73. 97.
Eigene Kraft, Erlösung durch, 50. 51. 64. 77. 98. 99. 109. 125. 126. 128. 135. 136. 141. 158. S. auch Jiriki, Selbsthilfe.
Eigenleistung des Menschen, 121. 125. 128. 130. 143.
Eiku, 21.
Eikwan, 12. 102; Eikwan-dō, 102.
Eindruck (von Amidas Gnade), 88. 100.
Einführung des Buddhismus, in China, 9; in Japan, 1.
Eingeborener Sohn (isshi), 70.
Einholung (Eingeholtwerden, von Amida Buddha), 42. 44. 55. 58. 69. 70. 90. 94. 107. 109. 110. 115.
Ein Herz (isshin), 120.
Einmaliges Anrufen des Namens Buddhas, 11. 18. 40. 41. 44. 49. 52. 67. 68. 69. 72. 73. 77. 86. 87. 93. 96. 97. 98. 99. 101. 105. 113. 135.
Eine Million Mal Anrufen, 80.
Ei-sen, 81.
Eitel, E. J., 44. 57.
Eka-Nipato, 41. 94.
Ēka-yāna (ichi-jō), 136.
Ekel an der Welt, 45.
Ekō, 126.
Ekō-hotsugwan-shin, 59.
Elixier des Lebens, 121.
Eltern, Fürbitte für, 126.
Elternliebe, 101.
En, 143.
Endtage des Gesetzes Buddhas, 12. 47. S. auch Letzte Tage, Mappō.
Energie, 56.
Engaku-jō, 38.
Engo Hōshi, 102.
Enken Hōshi, 32.
Enkō Daishi (= Genkū, Hōnen), 21.
Enkū, 23.
Ennin (Jikaku Daishi), 46.
Ennyo, 34.
E-on, 10.
Eranda, 157.
Erbarmen Amidas, 53. 56. 70. 77. 87. 88. 94. 95. 97. 105. 108. 112. 114. 115. 125. 129. 141. S. auch Barmherzigkeit, Gnade.
Erleuchtung, 15. 17. 19. 37. 39. 48. 49. 50. 51. 53. 68. 71. 74. 75. 76. 79. 85. 95. 117. 121. 122. 126. 135. 136. 137. 139.
Erlösung, 42. 50. 56. 61. 78. 119. 135. 143. 144.
Erscheinen Amidas vor dem Beter, 55. 139.
Eschatologie, 122.
Eshin (Genshin), 12. 71. 122.
Essen, übermäßiges, 44.
Etō Daishi (Rennyo), 34.
Ewiges Leben, 44. 55. 59. 60. 63. 72. 74. 101. 106. 112. 113. 114. 121. 129. 130. 131. 133.
Ewigkeit Buddhas, 116.
Exerzizien, die vier, 42.

Faber, E., 120.
Fähigkeiten, die verschiedenen, 49. 50. 74. 115. 131.
Fähien, 43.
Fahrwind, günstiger, 112.
Fahrzeug des vorzeitl. Gelöbnisses, 51. S. auch Barke.
Falsche Meinungen, 118.
Farbe des Buddha, 139.
Feinde, 146. 159.
Felsboden, dürrer, 90.
Fester Sinn des Weibes, 96.
Festerwählte, 117. 119.
Feuchtigkeit, Lebensentstehung aus, 127.
Feuerball, 108.
Feuerstrom, 70. 71. 91. 92.
Fingerstellungen, mystische, 136.
Fisch, 78. 79.
Fischer (Amida), 78.
Fischergewerbe, 134.
Fischessen, 144.

Flammenhaus der Welt, 141. 152. 155. 158. 159.
Fleischesschwachheit, 134.
Fleischessen, 144.
Florenz, K., 123.
Forke, A., 91.
Formeln, mystische, 136.
Fortschritt im Glauben, 100; — allgemein, 154. 158.
Fo-shwo-fā-mieh-tsin, 52.
Franke, O., 119.
Franz Xavier, 3. 4.
Frauen, Der Buddhismus und die, 96. S. auch Weib.
Fremde Kraft, 143. S. auch Andere Kraft, Helferkraft, Tariki.
Freude (des Menschen), 117. 118. 122. 128. 129. 150. 152. 165 f.
Freude vor allen Buddhas, 102.
Freunde, religiös gesinnte, 100.
Freundlichkeit, Amidas, 106.
Friedensland (Friedenswelt) 121. 122.
Frömmigkeitsbetätigung, 49. 67. 104. S. auch Devotionsakt.
Fünf Arten Verderbtheit, s. Fünf Trübungen.
Fünf Gāti, 118.
Fünf Gebreste, 117.
Fünfhundert Jahre währendes Eingeschlossensein im Lotus, 113.
Fünf Kalpa-Meditation Amidas, 44. 53. 67. 104. 117. 134. 140.
Fünfmaliges Anrufen des Namens Buddhas, 41.
Fünf schweren Vergehungen, die, 41. 49. 52. 56. 67. 86. 87. 93. 135.
Fünf Todsünden, 41.
Fünf Trübungen, 57.
Fünf Unmöglichkeiten für das Weib, 94. 95. 96.
Fünfunddreißigste Verheißung, die, 95.
Fünfzehnte des Monats, der, 26. 46.
Fürbitte, 102. 126.
Fujishima R., 8.
Fujita-ha, 23.
Fujiwara, 16; Fujiwara Kanezane, 29.
Fukakusa-ha, 23.
Fukuda Gyōkai, 8. 9.
Fukui, 32.
Fukyō-sōshisha, 7.
Fushimi, 11.
Fushi sōgō, 25.
Fu-tai, 98.
Fu-tai-ten, 19.

Gaki, 118; Gaki-dō, 53.
Ganges, 111.
Garten des Samsāra, 120.
Gāti, 53. 54. 118.
Gebet, 20. 35. 69. 83. 84. 85. 90. 96. 100. 104. 107. 126. 144. S. auch Lautes B., Leises B., Anrufen.
Gebetserhörung, 26. 27.
Gebetsgeist, 103.
Geborenwerden im Reinen Lande im Westen, 17. 19. 38. 39. 48. 49. 51. 59. 69. 70. 74. 77. 98. 99. 105. 130. 140. 142 u. ö.
Gebote, 137; die zehn, 41.
Gebotehalten, 133. 142. 144.
Geburt, vier Arten, 127.
Geburtsjahr des Buddha Shākya, 40.
Gedächtnisfeier des Todestags, 27. 80.
Gedanken als Kräfte, 98. S. auch Arge Gedanken.
Gedatsu, 12.
Gedatsu Shōnin, 74.
Geduld, 122.
Gefängnis, als Bild des Leibes u. des Lebens, 161 f.
Gefilde der Seligkeit, 38. 113. 114. 144.
Geheimhalten der Schriften, 142.
Geheimnislehre, 136.
Gehorsam des Weibes, der dreifache, 96.
Gehorsam gegen die staatlichen Gesetze, 19.
Geister, 127.
Geisteslicht, 117.
Geistsubstanz, die Eine, 120. 121.
Geistessünden, 41.
Gelehrsamkeit, 43. 131.
Gelöbnis Amidas, das vorzeitliche (hongwan), 17. 18. 19. 30. 39. 41. 42. 44. 48. 49. 50. 51. 53. 54. 55. 56. 58. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 70. 71. 72. 74. 75. 76. 77. 79. 84. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 101. 104. 105. 107. 108. 111. 112. 114. 117. 118. 119. 123. 124. 125. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 137. 138. 139. 141. S. auch Achtundvierzig Gelübde, Eidschwur, Urgelöbnis, Verheißung, Vorsatz.
Gelübdeübernahme, 11.
Ge-ma, 109.
Gemälde, 163 f.
Gembuku, 24.
Gemütsruhe (anshin), 43. 143.
Genchi, 22.
Gengibun, 122.
Genji, 23.
Genkō, 21.
Genkū (Hōnen), 4. 5. 11 f. 13. 16. 21. 22. 23. 24. 29. 43. 44. 56. 80. 81. 82. 90. 123. 124. 140.

Gen-ō, 24.
Genroku, 21.
Genshin (Eshin), 12. 16. 71. 73. 122.
Gentoku, 24.
Geringschätzung des weibl. Geschlechts, 96.
Geschlechtlicher Verkehr, 41.
Gestade, das jenseitige, 56. 137.
Gestalt des Buddha, 139.
Gewinngier, 60. 131.
Gifte, die drei, 65. 69. 108.
Gifttrinken, 133.
Gingakuji, 45.
Gion Shōja, 84.
Glanz Buddhas, 117. 135.
Glaube, 6. 14. 15. 17. 18. 19. 24. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 48. 49. 56. 58. 62. 64. 72. 84. 86. 87. 89. 90. 94. 95. 96. 98. 100. 104. 112. 113. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 127. 130. 131. 132. 134. 135. 136. 137. 138. 140. 141. 143. S. auch Vertrauen.
Gleichnisse, 10. 13. 27. 38 f. 44. 47. 60. 61. 64. 69 f. 70. 71. 76. 78 f. 88 f. 91—93. 97. 99. 100. 102. 106. 108. 110. 111. 112. 117. 118. 119. 120. 143. 144 f. 145. 146. 147. 148. 149. 152. 157. 158. 160. 163.
Gnade Amidas, 44. 58. 85. 105. 113. 115. 144. 149. 150. 152.
Gnadenmeer, 117.
Gnadenort, 46.
Gnadenvorsatz, 132. 148.
Gnädige Gesinnung Amidas, 56.
Go-aku-shū, 118.
Gobunshō, 7. 34.
Go-dai, 11.
Godaidaigoshōsoku, 7.
Go-Daigo, 31.
Go-e-san, 11.
Götter, 127.
Go-Fushimi, 11.
Go-gyakuzai, 41.
Go-ha, 22 f.
Go-Hanazono, 33.
Gokuraku, 9. 38.
Gokurakuji, 46.
Go-Momozono, 41.
Go-Nijō, 11.
Gonke hōben, 15.
Gose monogatari, 141.
Go-Shirakawa 11.
Goshoku, 57. 117.
Goshōkyōbasshō, 7.
Gotaizan, 84.
Go-Toba, 11.
Grobschmied, 55.
Großer Buddha, 139.
Grübeleien, 88.
Grünwedel, A., 119.
Güte Amidas, 85. 127.
Gunshin, 122.
Gurō, 48.
Gutes tun, 19.
Gut und böse, 132. 141.
Gute Werke, 3. 6. 10. 12. 15. 17. 19. 37. 66. 82. 105. 106. 113. 121. 123. 124. 125. 126. 128. 142.
Gwan, 39. 75.
Gyō, 37. 40. 49.
Gyōnen, 1. 2. 3. 4. 43.
Gyōsai, 23.

Haas, H., 2. 3. 6. 22. 30. 52. 111. 122.
Habgier, 41. 70. 118. 139.
Hackmann, H., 111.
Häufiges Anrufen, 72. 97 98. 99. 103. 110.
Haeresien, 32. 41. 129. 133. 138. 140. 142.
Haften, 25. 101. 118. 122.
Hakubaji, 11.
Haku Rakuten, 72.
Halbweisheit, 56. 68. 76.
Handel, 134.
Hannya (prajnā), 12.
Hanshūsan, 122.
Hardy, Spence, 137.
Harivarman, 2.
Harte Praktik, 119. S. auch Schwere P.
Hase, 133.
Haß, 58. 65. 70. 71. 91. 92. 93. 108. 118. 143.
Hatto, 142.
Hauptsünden, die vier, 44.
Haupttempel (honzan), 23.
Haus des Samsāra, 123.
Hauslosigkeit, 18. 73.
Heil, 121. 136.
Heilandspflicht der selbst Erlösten, 58. 120. 121. 126. 137. 151.
Heiligen, die, 94. 109. 110.
Heiligkeit, Pfad der, 3. 12. 13. 15. 19. 38. 50. 61.
Heilsbedingung, 21. 49. 86. 96 121. 124. 129.
Heilsgewissheit, 43. 87. 88. 89. 107. 111. 112. 117. 123. 125. 126. 128. 129. 132. 142. 143. S. auch Anshin.
Heilsveranstaltung, 114. 143.
Heilsverlangen, 18. 48. 49. 50. 51. 54. 56. 58. 59. 60. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 70. 72. 74. 77. 78. 79. 82. 86. 90. 91. 92. 93. 94. 99. 114. 115. 128. 129.
Heilsversicherung, 117.

Heimat, unsere geistige, 150.
Heimzahlung, 69.
Helferkraft, 95. 125. 132. 134. 136. 138. 139. S. auch Andere Kraft, Fremde Kraft, Tariki.
Henge-shō, 127.
Hen-shū, 123.
Herberge, als Bild der Welt, 144.
Hermiten-Sūtras, 120.
Herr und Knecht, 97.
Herz, das Eine, 18.
Herzen, die drei, 18. 21. 42. 43. 49. 59—63. 65. 80. 81. 88.
Herzensbereitschaft, 50.
Herzensdisposition, die zum Heil erforderliche, 49.
Herzensgetrostheit, 43. 45. 49. 79. 80. 86. 88. 89. 91. 114. S. auch Anshin, Gemütsruhe.
Herzensverlangen, s. Heilsverlangen.
Herzenszuversicht, s. Glaube, Vertrauen.
Herz hinwendenden Verlangens, 62 f.
Hetu, 143.
Heuchelei, 59. 60. 139.
Heuchlerisches Anrufen des Namens Buddhas, 59 f.
Higashi Hongwanji, 30. 31.
Higashiyama, 23. 31.
Higwan, 88.
Hilfe eines Anderen, 143. 144. S. auch Andere Kraft etc.
Himmel, 69. 70.
Himmlischen, die, (Deva), 54.
Hīnayāna, 8. 12. 37. 136; Hīnayāna-Shōdō, 38.
Hiragana, 25.
Hishaku Zenji, 103.
Hiyeizan, 1. 11. 16. 21. 30. 33. 44. 124; Hiye no yama, 3.
Hōben, 15. 44. 79. 114. 127.
Hō-butsu, 44.
Hō-dō, 122.
Hōdon Zenji, 113
Hōei, 28.
Hölle, 53. 83. 101. 111. 122. 124. 138.
Höllenwesen, 118.
Hören des Anrufens Anderer, 102 f.
Hoffart, 118.
Hoffnung, 87. 93. 95. 110.
Hō-in, 27. 80. 134.
Hōji-san, 122. 144.
Hōjō, 4.
Hokekyō, 153.
Hokke, 2. 136. 137.
Hokokuzan, 23.
Hokurei, 124.
Holz, 88.
Hō-metsu, 40.
Homilien, 35 f.
Hompa Hongwanji, 16.
Hon (ἐν ἀρχῇ), 39.
Hongwan, 28. 39.
Hongwanji, 6. 30. 31. 32. 34.
Hongwanji-ha, 30.
Hongwan-tariki, 17.
Hongwan-Tempel, 16. 17.
Hōnen (Genkū), 16. 21. 22. 23. 26. 27. 37. 40. 42. 43. 44. 45. 48. 55. 56. 64. 65. 68. 69. 72. 80. 81. 82. 83. 103. 123. 124. 125. 129. 131. 140.
Honshi, 44. 47. 120.
Honzan, 23.
Honzon, 80. 82. 84.
Hōrembo, 81.
Horikawa, 30. 32.
Hōsha, 143.
Hōshi, 102. 112.
Hō-shin, 120.
Hosshin, 12.
Hosshō, 11.
Hosshō Zenji, 54.
Hossō-Sekte, 2. 3. 124.
Hotoke, 38. 82. 139.
Hōunji, 28.
Hōzō Bosatsu, 54. 75. 104. 116. 117. 122.
Hund, 100.
Hundertmaliges Anrufen des Namens Buddhas, 73.
Hungernde Geister, 53. 118.
Hymnen, 126; Hymnologie, 35.

Ichheit, 151.
Ichi-dai-kyō, 43. 122.
Ichi-jō (Ekayāna), 136.
Ichijō (Kaiser), 84.
Ichijō-ha, 23.
Ichi-mai kishō-mon, 22. 42. 81.
Ichi-mon fu-chi no mi, 47. Vgl. S. 43.
Ichinengi-ha, 23.
Icoxuanische Sekte, 6.
Idaike, 83. S. auch Vaidehī.
Idole, 160—166.
Igyō, 38. 119. 129.
Ikoma Tokuno, 30.
Ikkō-shū, 6.
In, 143.
Indien, 84. 118. 120. 123.
Indra, 83. 94.
In-i-ji, 116.

Interzession für Verstorbene, 126.
Iran-Hain, 157. 160. 166.
Irrewandern, 70.
Irrlehren, 83.
Ise no kuni, 31.
Isshi, 70.
Isshin, 120.
Isshinden, 31.
Isshū, 83.
Iteki, 123.
I-tsing, 119. 127.
Itsutsu no sawari, 94.
Iyeyasu, 30.
Izumōji-ha, 32.

Jagd, 134.
Japan, 118. 123. 160.
Jēdavana Vihāra, 84.
Jenseits, 137.
Jesuiten, 3. 4. 5. 6. 66; Jesuitenbriefe, 6.
Jigoku-dō, 53.
Jikaku Daishi, 46.
Jin-ch'au, 123.
Jippō, 49.
Jiriki, 15; Jiriki-tariki, 141.
Jitsunyo, 33.
Jō (adhichitta), 12. 65.
Jobungi, 122.
Jōbutsu, 20.
Jōdo, 12. 15. 131; Jōdo-mon (Jōdo-Lehre), 37. 38. 61. 96. 119.
Jōdoronshū, 121.
Jōdo-shū, 3. 4. 9—14. 23. 44. 52. 66. 71. 73. 79. 84. 106. 118. 120. 121. 123. 127. 136. 137.
Jōdo-Shinshū, 82. 116.
Jōdoshū ryakushō, 21. 22. 37. 65.
Jōkaku Shōnin, 23.
Jō-Kongo-in, 23.
Jōkwabō Shōken, 24.
Jōkwa-in, 24.
Jōon, 23.
Jōjitsu, 2. 3.
Jōsengi, 122.
Jōshōji-ha, 32.
Jōsoku, 81.
Jōyō, 10.
Jünger und Meister, 127.
Jūgiron, 111.
Jū-gō, 85.
Jū-ha, 30 ff.
Jūjūbibasharon, 3. 119.
Jūkaku Hōshi, 131.
Junshiki, 102.
Juntoku, 31.
Juwelenbäume, 151; Juwelenpalast, 151.

Kāchaya, 57.
Kämmerlein, Beten im, 100.
Kagoshima, 3.
Kai (adhishīla), 12. 56. 65.
Kai (Provinz), 23.
Kaige-mon, 7. 34.
Kaiser, als Förderer des Buddhismus, 1. 4.
Kajō, 10.
Kakumyō Shōnin, 22.
Kakunyō, 31. 32. 131.
Kakushin-ni, 30.
Kālayashas, 9. 121.
Kalpa-Elend, 57.
Khāmadhātu, 152.
Kamakura, 4. 21. 24.
Kameyama, 30.
Kami Saga, 84.
Kamo Mabuchi, 108.
Kana-Schrift, 24 f.
Kanesato, 33.
Kanezane, 29.
Kanishka, 119.
Karasumaru, 30.
Karma, 58. 68. 69. 70. 71. 133. 134. 143.
Kasteiungen, 53. 104.
Katei, 80.
Katharina von Bora, 30.
Katholizismus, Ähnlichkeiten mit, 5. 6. 7.
Katsuragi Jiun, 41. 96.
Kausalitätsgesetz, 10. 57. 143.
Ke-butsu, 44.
Keichō-Ära, 23.
Ke-do, 122.
Kegon-gyō, 120. Kegon-Schule, 2. 3.
Keigo, 31.
Keman, 113 f. 114. 115. 130.
Kenji, 24.
Kenjin, 24.
Kenju, 33.
Kenntnisse, 140.
Kennzeichen eines Buddha, 137.
Kennyo Shōnin, 30.
Kenryaku, 22. 43.
Ken-shoku, 57.
Kern, H., 57. 137.
Ketsujō ōjō no anshin, 89.
Kharachar, 9.
Ki (Individuum), 48. 49.
Kibe-ha, 31.
Kibemura, 31.
Kiefer, 90.

Kigyō, 18. 45. 49. 79.
Kii, 2.
Kiji, 9.
Kikon, 47. 50.
Kimmei, 4.
Kimyō, 43. 65.
Kimyō hongwan shō, 25—28. 43. 84.
Kinshokuji-ha, 31.
Ki-rui, 49.
Kishinron, 3.
Kita Shirakawa, 26. 45.
Kleiner Buddha, 139.
Knecht und Herr, 97.
Kōa Shōnin, 21. 22. 23—28. 37. 42. 43. 47. 53. 70. 84. 125. 130.
Kōan, 24.
Kōbō Daishi, 25.
Kobukuji, 124.
Köder, 78.
Körper Buddhas, die, 12.
Körpersünden, 41.
Kōfu, 23.
Kōgen, 31. 33.
Kōjū, 30.
Kokinshū, 90.
Kokoro, 49.
Kōmyō Daishi, 44.
Kōmyōji, 22. 23.
Konfuzius, 47. 80. 86. 123.
Korea, 1.
Kōryu Shōhōji, 31.
Kōsa, 30. 31.
Kōshō, 30. 31.
Kōshōji, 31. 32; Kōshōji-ha, 31.
Kō Sō-gai, 9.
Kōtokuji, 24.
Kōya, 2.
Kozan, 112.
Kraft eines Anderen, 18. 51. 61. 64. 66. 79. 98. 99. 113. 121. 125. 128. 129. 133. 134. 138. 141. S. auch Andere Kraft, Fremde Kraft, Helferkraft, Tariki.
Kranich, 151.
Krankheit, 57; Krankheitsschmerzen, 135.
Kreislauf des Lebens und Sterbens, 50.
Krieg, 57.
Kristallrosenkranz, 103.
Kshānti, 75.
Kudoku dai hō-kai, 120.
Künftiges Leben, 83. 100. 102. 103. 104. 142.
Kuhonji, 22; Kuhonji-ha, 22.
Kumārajīva (Rajū), 9. 119. 121.
Kurodani, 11. 21. 44. 45. 46. 82. 99.
Kuroda no Shōnin, 22. 40. 44. 56. 72. 125.
Kusha-Sekte, 2. 3.
Kuya, 12.
Kwambaku, 29.
Kwambutsu-sammaikyō, 160.
Kwangyōso, 122.
Kwanmuryōjukyō, 7. 9 f. 44. 59.
Kwannen-hōmon, 122.
Kwanshō, 23.
Kyō-gyō-shin-shō-mon-rui, 16.
Kyō-mon, 43.
Kyōnyo, 30.
Kyō-ryō-ya-sha (Kālayashas), 9.
Kyōto, 1. 3. 4. 7. 17, 23. 24. 28. 30. 31. 32. 44. 45. 81. 84. 124. 160.
Kyōto-Sekten, 3.
Kyūshū, 80.

Lässigkeit, Land der, 113 f.
Laien, 52. 73. 144.
Lakshana, 137.
Land Midas, das, 58. 105. S. auch Reinland.
Langer Monat (nagatsuki), 84.
Lankā, 118.
Lankāvātara-Sūtra, 118.
Laotsze, 120.
Lassen, Christian, 118.
Laßheit, 72. 97. 98. 103. 115.
Lautes Beten, 101. 103.
Lauwerden gegen Buddha, 55.
Laxheit, Warnung vor sittl., 57. 65 ff. 66. 74.
Leben, Eingehen zum, 3. 17. 39. 40. 41. 42. 45. 47. 48. 49. 50. 51. 54. 55. 56. 59. 60. 61. 62. 63. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 83. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 105. 107. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 119. 122. 123. 124. 125. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 135. 138. 142.
Leben, ewiges, s. Ewiges L.
Leben, künftiges, s. Künftiges L.
Lebensdauer der Menschen, 57. 120.
Lebensende, 76. 83. 129. S. auch Abscheiden etc.
Lebenslang fortgesetztes Anrufen des Namens Buddhas, 18. 68. 69. 99.
Lebens-Verderbtheit, 57.
Leben, Weg zum, 79. 91. 108.
Legenden, 26 f. 44. 84.
Legge, James, 43.
Lehrenwirrwarr, 26. 45. S. auch Haeresien.
Lehrer, 80. 86. 100. 129. 142. 143.
Lehrtore, 98.
Leichte Praktik, 13. 119. 129. 131. 137.
Leichtes Sündigen, 41. 56. 57. 68.

Leichtigkeit, in Midas Reinland zu gelangen, 65. 112. 115.
Leiden, 25. 143.
Leises Beten, 100. 101.
Leidenschaften, 3. 100. 123. 132. 134. 137. 141. 143.
Leidenschaften-Korruption, 57.
Letztes Stündlein, 108. S. auch Abscheiden etc.
Letzte Tage des Gesetzes Buddhas, 40. 44. 131. S. auch Endtage, Mappō.
Leutseligkeit Amidas, 51.
Liang, 2 f. 120.
Libertinismus, 66.
Licht Buddhas, 17. 106. 107. 108. 117. 119. 121. 144. 152.
Lichtflamme, 117.
Lichtglanz Amidas, 17. 44. 107. 108. 116. 137.
Lichtglanzname, 122.
Lieder, geistliche, 35. S. auch Hymnen.
Li-ki, 86.
Literatur der Jōdo-Sekten, 6.
Lloyd, Arthur, 28. 29. 35. 36. 41. 120. 121.
Lobha, 65.
Lobpreis Buddhas, 116.
Lōkajyēchtha, 85.
Lōkēshvara, 116.
Lo-t'ien, 72.
Lotusblume, 46. 55. 69. 81. 90. 107. 118. 120. 130.
Lotusblumenwelten, 120.
Loyang, 120.
Lügen, 41. 44.
Lüste fleischliche, 117. 124. 125. 128. 129. 135.
Lung-shu, 118.
Luther, 30.
Luxus, verboten, 44.

Ma (Māra), 109.
Macht Midas, 109. 113. 144.
Madhyamika, 2.
Maffei, 3. 6.
Magadha, 9. 83.
Magische Formeln, verboten, 20.
Magische Kräfte, Prahlen mit, 44.
Mahāratnakūta-Sūtra, 132.
Mahāyāna, 9. 12. 37. 119. 126. 136.
Mahāyāna-mūlajāta-hrīdayabhūmi-Sūtra, 102.
Mahāyāna-shraddhotpāta-Shāstra, 3. 118.
Mahayanisten, 123.
Maitrēya, 57.
Mangyō, 83.
Manjushrī, 11.
Mantra, 37. 136.
Mantra-Schule, 2. 25. 136.
Manyōshū, 108.
Mappō, 12. 40. 47. S. auch Endtage etc.
Māra, 94. 109. 127.
Maruyama, 22.
Mattōshō, 131.
Maūdgalyāyana, 84.
Meditation, 42. 44. 53. 65. 104. 121. 136.
Medizin, 133.
Meer der Gnade, 117; der Qualen, 78; des Samsāra, 67. 70. 78.
Meister und Jünger, 127.
Meiji, 23. 32. 160.
Memyō (Ashvaghosha), 3. 10. 118.
Mensch, Dasein als, 41. 54.
Menschheits-Elend, 57.
Merkmale Buddhas, die zweiunddreißig, 137.
Metamorphose, Lebensentstehung durch, 127.
Metempsychose, 143.
Metsudo, 19. 117.
Michishige, 22.
Mida, 26. 39. 42. 44. 49. 50. 53. 54. 55. 56. 58. 61. 62. 63. 66. 67. 75. 77. 85. 86. 88. 90. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 100. 101. 104. 105. 107. 108. 110. 111. 112. 114. 115. 117. 118. 119. 121. 123. 124. 125. 127. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 137. 138. 139. 140. 143. S. auch Amida, Amitābha.
Miidera, 24.
Mikawa, 23.
Mikkyō, 136.
Milloué, A., 1.
Mimasaka, 11.
Minamoto, 23.
Miroku, 57.
Mißfallen Buddhas an den Sünden, 56.
Missetaten, Erinnerung an begangene, in der Sterbestunde, 109.
Mißverständnisse der Gnadenlehre, 65 ff.
Mißtrauen gegen Midas Verheißung, 76. 89. 90. S. auch Zweifel.
Mitleid Amidas, 49. 53. 56. 123.
Mittelland, 123.
Mittel zur Andachtweckung, 103.
Mittel zur Glaubensweckung, 100.
Mitsukyō, 136.
Mönchwerden, 55.
Moha, 65.
Moksha, 12.
Mokuren, 84.
Mon, 37.
Mō-nen, 68.
Mond, 81. 87. 97. 137.
Mondlicht, 108.
Mondjahr, 84.
Monto, 6. 82.

Monumenta Xaveriana, 4.
Monzeki, 7.
Moralität, 10. 19. 56. 65.
Morallehre, allgemeine, 19.
Mord, 41.
Mōsō, 76. 77.
Mudrā, 136.
Müller, F. Max, 7. 39. 48. 53.
Müßiges Gerede, 41.
Mu-i, 123.
Mumyō, 117.
Mundsünden, 41.
Muryōjukyō, 7. 104. S. auch Daimuryōjukyō.
Musik, himmlische, 151.
Musik, Beteiligung an, verboten, 44.
Muttermord, 41.
Mutterleibgeburt, 127.
Myō, 117.
Myōgō, 49. 51. 78.
Myōgyōsoku, 85.
Myō-ri, 60.
Myō-shoku, 57.
Mysterien der Shingon-Sekte, 136.
Mysterium, 129. 130. 133.

Nachtwache im Tempel, andächtige, 46.
Nāgārjuna (Ryūju), 2. 3. 10. 14. 16. 38. 98. 118. 119. 121. 143.
Nagatsuki, 84.
Nagoshi-ha, 23.
Nai-ma, 109.
Nakano monto, 32.
Nakano mura, 32.
Name, der heilige (Amida), 3. 6. 49. 65. 66. 68. 78. 79. 104. 105. 117. 120. 121. 130. 131. 145. 147. 150. 151 152. 162 163. 165. 166. S. auch Anrufen.
Namo' mitābhāya Buddhāya, 10. 37.
Namu, 37. 85.
Namu Amida Butsu, 10. 26. 37. 39. 42. 46. 47. 49. 50. 54. 58. 60. 62. 65. 68. 69. 70. 71. 73. 75. 77. 78. 79. 93. 99. 100. 101. 102. 104. 105. 106. 112. 114. 115. 117. 126. 129. 136.
Nānatiloka, 41. 94.
Nangyō, 38. 119.
Nanjio Bunyiu, 8. 32. 39. 53. 75. 111. 119. 121. 141.
Nanto, 124.
Nanuka hyaku mampen no nembutsu, 80.
Nara, 1. 84. 124.
Nara-Periode, 1. — Sekten, 2.
Naraka, 53.
Nāstika, 119.
Nebel, als Bild des Zweifels, 116.
Nebelwolken, als Bild der Leidenschaften, 118.
Negai, 39.
Nehan, 117.
Nehanna, 117.
Nembutsu, 80. 118. S. Anrufen.
Nembutsubō, 140.
Nengō, 43.
Nestorianer, 122.
Netz, als Bild der Heilslehre, 44.
Neunfach gestufte Seligkeit des westl. Paradieses, 10. 44. 82. 95. 113. 115.
Nichi (Dainichi), 3.
Nichiren-shū, 2. 136.
Nicht-Gier, 108.
Nicht-Glaube, Drei Arten, 121.
Nicht-Haß, 108.
Nichtseins-Theorie, 119.
Nicht-Torheit, 108.
Nichttun, 123.
Nichtwissen, 117.
Ni-i no Zenni, 21.
Ningen, 54.
Nirmana-Buddha, 44.
Nirmana-kāya, 120.
Nirvāna, 18. 19. 20. 56. 57. 117. 121. 123. 136. 143.
Nirvāna-Sūtra-Sekte, 121.
Nishidani-ha, 23.
Nishi Hongwanji, 30. 31.
Nishimoto, 28.
Nishiyama Aō, 22.
Ni-son, 42.
Ni-sō shijū, 15.
Nobumune, 24.
Nonnen, 21. 43. 46. 55. 66.
Nyorai, 3. 43. 62. 75. 85. 96. 104. 116. 118. 119. 123. 127. 129. 130. 132. 135. 139. 140. 141. 142.
Nyoshin Shōnin, 29 f. 30.

Ōbata-ha, 23.
Ō-chō, 16. 118. 119.
Ō-ei, 32.
Östliche Abteil. der Jōdoshū, 23.
Östl. Hongwanji, 16.
Offenbare Lehre, 136.
Ofumi, 34.
Ōgu, 85.
Ohnmacht, menschliche, 18. 60. 61. 62. 64. 92. 105. 106. 109. 126. 129. 141. 156.
Ōjō, 39. 44. 89.
Ōjō-jōdo-Shinshū, 2.
Ōjō-jū-in, 113.

Ōjō-raisan, 122.
Ōjō-soku jōbutsu, 20.
Ōjō-yō-shū, 71. 122.
Olopen, 122.
Ōmachimura, 32.
Ombutsuji, 80.
Omi, 31.
Omito, 72.
Onjōji, 24.
Opfer für Kirchenzwecke, 139.
Ortssinn der Chinesen, 91.
Ō-shutsu, 16. 113.
Ost-Hongwanji, 30. 31.
Otani, 30. 31. 33. 34.
Ōtani-ha, 30.
Ōtsu, 33.
Ōzaka, 33.
Ozean der Existenz, 78; — der Leiden, 44. 61. 137; — des Gelübdes, 89; des Gesetzes, 14.

Palme, als Symbol der Unvergänglichkeit, 27.
Papierfetz, 148.
Paradies, 3. 25. 28. 38. 46. 114. 121. 122. 144. 147. 148. 149. 150 f. 159. S. auch Reinland.
Parivarta, 126.
Parfüms, verboten, 44.
Paramārtha, 119.
Paramārtha-satya, 18. 19. 143.
Pāramitā, 10. 56. 139.
Parteien der Jōdo-Sekte, 22 f; — der Shin-Sekte, 30 ff.
Patriarchen, 2. 16. 61. 71. 73. 98. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 142.
Patriotismus, 19.
Pfad, der edle, 57; — der heilige, 37. 64. 121. 125. 131; — zum Leben, der weiße, schmale, 70. 91—93.
Pflaumen-Säuere, 88.
Phänomenalismus, 120.
Philosophie, 156.
Pietät, kindliche, 76. 126. 161.
Pochen auf die Gnadenverheißung, 133 f.
Po Chü-i, 72.
Po Lo-t'ien, 72.
Posituren, die vier, 42. 73.
Praedestination, karmatische, 133.
Prajnā, 12. 65.
Praktiken, religiöse, 123.
Pramuditā-bhūmi, 119.
Pranidhāna, 39. 51. 114. 117. 120. 143.
Pratyēkabuddha, 136.
Pratyēkabuddha-yāna, 38. 136.
Praxis, religiöse, 68 ff. 81. 97.
Prediger, 24. 27. 35. 80.
Predigthören, 89.
Predigten, Proben, 144—167.
Prēta, 53. 101. 118.
Priesterehe, s. Ehe, Zölibat.
Priestertum, allgemeines, 144.
Priesterverkommenheit, 52.
Protestantismus, Ähnlichkeit mit, 5 f. 7.
Provisorische Auskunftsmittel, 15.
Provisorische Wahrheit, 140.
Pundarīka, 118.
Puppen, 161 ff.
Purvapranidhāna, 39.
P'u-t'i-liu-chi, 120.

Ränge der Seligkeit, die drei, 44. 52. 60. 62.
Raia, 23. 24.
Raigō, 42. 44.
Rājagriha, 166.
Ra-jū, 9.
Rakan-Mord, 41.
Rakuten, 72.
Ratschluß, der urzeitl., 76. 93. 119.
Reed, E. J., 34.
Reichtum, Gier nach, 60. 131.
Reich der Mitte, 123.
Reine, 132.
Reinheit, 117. 151.
Reinland, 3. 9. 10. 12. 13. 15. 17. 19. 20. 28. 37. 38. 40. 42. 44. 46. 50. 53. 61. 64. 70. 71. 73. 81. 84. 85. 97. 98. 108. 113. 114. 115. 117. 120. 121. 125. 126. 128. 129. 139. 140. 148. 150.
Reisbuddhisten, 59.
Reishozan Shinsei Gukurakuji, 46.
Religionen, andere, 156.
Religiose, verächtliche Behandlung von, 41.
Reliquienkult, 43.
Ren-ge-zō-sekai, 120.
Renkyō, 31.
Rennyo Shōnin, 31. 32 ff. 138. 142. 148. 165.
Reue, 58. 138.
Richard, Timothy, 118. 130.
Rinzai, 4.
Rishi, 102.
Ritsu, 2. 3.
Rivalisieren der Sekten, 131.
Rivalität der Lehrer, 127.
Rochū, 23.
Rokudō, 54.
Roku haramitsu, 56.
Roku-kon, 136.
Rosenkranz, 72. 103. 104.
Ruhmbegier, 60. 131.
Ruhm Midas, 53.

Rūpadhātu, 152.
Ruten, 50.
Ryōbu-Shintō, 101.
Ryōga, 118.
Ryōga-kyō, 118.
Ryōge-mon, 34. 142.
Ryōgen, 31.
Ryōju, 66.
Ryōnin, 73.
Ryuchin-ō, 116.
Ryūchu (Nāgārjuna), 3. 10. 13. 16. 98. 118.
Ryūkwan, 22. 141.
Ryūshi, 120.

Sacred Books of the East, 7.
Saddharmapundarīka, 2. 40. 57. 136. 153.
Saga, 27; Saga-ha, 23.
Sagami no Kami Tokimune, 24.
Sa-gyō (saku-gyō), 42.
Sahā (shaba), 9. 14.
Sai-yō shō, 25. 28. 47. 84. 130.
Sakrid-āgāmin, 12.
Sakrileg, 41.
Sambhoga-Buddha, 44.
Sambu-kana-sho, 24. 28.
Sambukyō, 7. 9 f. 25. 79. 122.
Samghavarman (Kō Sō-gai), 9. 48. 53. 75.
Sāmkhyakārikā, 119.
Sammonto-ha, 32.
Samsāra, 20. 37. 38. 39. 41. 42. 60. 64. 67. 70. 78. 101. 112. 115. 120. 121. 123. 125. 130. 132. 133. 135. 137. 141. 143.
Samvriti-satya, 19. 142.
Samyaksambuddha, 85.
Samyaktva-rāshi, 19. 117. 119.
San-aku-dō, 54.
Sandel, 84.
Sandoku, 65. 69.
Sangaku, 12.
Sangoku Bukkyō, 30.
Sanjō-ha, 23.
San-mitsu, 136.
San-nin, 122.
Sanron, 2. 3.
Sanse, 53.
San-shin, 18. 42. 49.
San-shin-yō-shū, 81.
Sanzengi, 60. 69. 122.
Sanzendō, 54.
Sanzō Ryūshi, 120.
Satya, 10.
Sawae, 32.
Sautrāntika-Schule, 2.
Schar der Seligen, 120.
Schatzsee höchster Tugend, 120.
Schatzteiche, 81.
Schauen, 90.
Schaf, 83.
Scheinfrömmigkeit, 59.
Scheinsein, 120. 141. 155.
Scherflein, das, 139.
Scheu vor Übertretungen, 56. 65. 66. 133.
Schicklichkeit, 86.
Schiff, als Bild der Heilslehre, 44.
Schlachtbank, 83.
Schlaf, als Bild des Todes, 94.
Schlimme Sphären, die fünf, 102. 118.
Schmähredе, 41.
Schmale Pfad, der, 70. 91. 92. 107.
Schmutz, drei Arten, 107 f.
Schreiber, M., 96.
Schriftlesung, gottesdienstliche, 34. 35. 126. 140.
Schwarzes Priestergewand, 52.
Schwere Praktik, 13. 131.
Schweres Sündigen, 41. 56. 68. 121. 135.
Schwert, als Bild des Namens Buddhas, 159. 166.
Schwierigkeit, Glauben zu fassen an Midas Gnade, 118.
Schwur Midas, 54. 74. 77. 95. 97. 99. 114.
Sechs Gāti (od. Wege), die, 54. 127.
Sechs-Laute-Gebet, 106. 112.
Sechs Richtungen, 42.
Sechs Sinnesobjekte, 69.
Sechs Sinnesorgane, 136.
Sechs Vollkommenheiten, 10.
Sechs-Zeichen-Name, 49.
Sechzigtausendmaliges Anrufen, 11. 73.
Seelenfriede (anshin), 43.
Seelenmessen, 126.
Segenswirkungen des lauten Anrufens, 101 f.
Sei, 75.
Seichte Wahrheit, 142.
Seifenbaumbeeren-Rosenkranz, 103. 104.
Seigwambō, 22. 81. 140.
Seigwan, 49. 75.
Seikaku, 27. 80. 81.
Seinstheorie, 119.
Seiryōji, 26. 27. 84.
Seishimaru, 11. 21.
Seizan, 12; Seizan-ha, 22. 23.
Sekenge mujō-shi, 85.
Sekten, die, 1. 3.
Selbsteinkehr, 52.
Selbsterkenntnis, 62.
Selbsthilfe, 15. 138. 142. 143. 144. S. auch Eigene Kraft.

Seligen, die, 120.
Seligkeit, 42. 44. 48. 62. 71. 78. 82. 90. 91. 93. 95. 96. 111. 112. 115. 119. 120. 122. 124. 128. 129. 130. 143. 146. 147. 150. 151.
Seligkeitsübungen, vier, 136.
Semgogiu, 3.
Sen, 139.
Sendan, 157. 160. 166.
Senjakushū, 11. 13.
Senshōji, 32.
Senshū Amidaji, 31.
Senshūji, 31. 32. 33.
Seshin, 10. 24. 119. S. auch Tenjin.
Seson, 85.
Sesshu fusha, 47. 106. 124.
Shaba, 9. 14.
Shaka, 42. 43. 53. 64. 85. 92. 93. 112. 116. 118. 122. 123. 125. S. auch Shākya.
Shaka-sama, 1.
Shakadō, 84.
Shakra, 83. 94.
Shaku, 83.
Shākya, Shākyamuni, 1. 10. 12. 16. 19. 20. 27. 40. 42. 43. 49. 52. 61. 84. 111. 116. 117. 118. 123. 132. 136. 137. 143. 146. 152. 156. 159. 166. S. auch Shaka, Shaka-sama.
Shamon, 52.
Shān-tāo (Zendo), 3. 37. 39. 44. 55. 70. 122. 144.
Shantung, 89.
Shakuson, 111. 137.
Shāstra-Verfasser, 118.
Shichi-kō-sō, 16. 118. 142.
Shiksha, 12.
Shīla, 10. 56. 65.
Shimaji Mokurai, 30.
Shimbutsu, 31.
Shimizugashira, 32.
Shimotsuke, 31.
Shin (Sekte, Lehre), 6. 15 f. 17. 20. 33. 35. 118. 119. 120. 122. 123. 126. 142. 143.
Shin-ei, 31.
Shingon, 2. 3. 25. 84. 136. 137.
Shin-gyō, 49. 50.
Shinkū Shōnin, 141.
Shinnyodō, 23. 26. 27. 46.
Shinnyohōshōshin, 120.
Shinran, 4. 5. 7. 15. 16. 17. 28 f. 30. 31. 32. 33. 98. 116. 121. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 131. 132. 134. 140. 141. 142. 143.
Shin-shin, 59.
Shinshū Hyakuwa, 28.
Shinshū Seiten, 7.
Shinsō-in, 23.
Shin-tai, 18. 143.
Shintō, 126.
Shirahata-ha, 23.
Shirakawa, 26.
Shishō- (oder Shisei-) shin, 59.
Shitoku, 143.
Shō (Abriß), 28. 43.
Shō (Aussprechen), 51.
Shōbō, 40.
Shōdō, 3. 12. 15. 38.
Shōdō-mon, 37. 49. 61.
Shōgaku, 134. 141.
Shōgun, 4.
Shōhenchi, 85.
Shōja, 57.
Shōjin, 56.
Shōjō, 12. 37. 117.
Shōjō-ju, 19.
Shōkaku, 27. 80.
Shōkō, 11. 12. 22. 23. 80. 81.
Shōkū, 22.
Shōmon, 38.
Shōnin, 37 et passim.
Shōryōji, s. Seiryōji.
Shōsan-jōdo-kyō, 104.
Shōseiji, 32.
Shōsen, 32.
Shōshimbō, 81.
Shōshinge, 7. 29. 33. 38. 39. 98. 116. 142.
Shōshin ta-i, 33.
Shōtōgaku, 85.
Shōtoku Taishi, 142.
Shramana, 52. 120.
Shrāvaka, 38. 136.
Shū-chō, 15.
Shūdō Kōwa, 35. 36.
Shugyōja, 51.
Shugyō-mon, 81.
Shujō-shoku, 57.
Shura (Asūra), 54. 118.
Shūryōgon sammaikyō, 147.
Shu-shutsu, 15.
Sicherheit, falsche, 57. 66. 115. 133.
Siddartha, 122.
Sieben Patriarchen, 16. 118. 142.
Siebentage-Andacht, 27. 80. 84.
Siebzigtausendmaliges Anrufen, 73. 121.
Silbenschrift, 25.
Sinnesänderung, 137 f.
Sinnesobjekte, die sechs, 69.
Sinnesorgane, 136.
Skandha, 109.
Sklave, 120.
Sokrates, 160.
Solā Fide, 134. 141.

Sonnenlicht, 108.
Sonntag, Sonntagsschule, 35.
Sonnyo Shōnin, 32.
Sōtō-Sekte, 4.
Spaltungen im Samgha, 49.
Spiegel, 95.
Spinner, W., 122.
Sprichwörter, 78. 79. 82. 100. 145. 149.
Srota-āpanna, 12.
Staatsgesetze, 142. 144.
Stadt des Lichts, 145. 146. 147. 148. 150.
Statuen, 46. 82. 84. 107. 163 f.
Stehlen, s. Diebstahl.
Stein, 88; — der Weisen, 157.
Stirnmal Buddhas, 84.
Stellvertretende Leistung, 18. 75. 104. 141.
Sterben, 94. 109 S. auch Abscheiden, Lebensende, Letztes Stündlein, Todesstunde.
Studium, 42.
Stūpa, 43.
Sudhaus, S., 101.
Sünden, Sünder, passim.
Sündenerkenntnis, 58. 60. 100.
Sündentilgende Kraft des Anrufens, 55. 72. 77. 102. 103. 105. 113. 135.
Sündenvergebung, 56. 146.
Sugata, 85.
Sui-Dynastie, 122.
Sukhāvatī, 9. 10. 14. 25. 71. 122.
Sukhāvatīvyūha, 9. 16. 19. 48. 53. 75. 112. 113. 116. 119.
Sukhāvatī-Schulen (Lehre), 2. 48. 118. 121. 122.
Sun, 92.
Sung-Dynastie, 113.
Suryagarbha-Sūtra, 139.
Sūrangama-samadhi-Sūtra, 147.
Suzuki, T., 44. 118. 120. 121. 126.
Symbole, religiöse, 160—166.
Synergismus, 129.

Tada Kana-e, 29. 35. 36. 121. 144.
Tägliches Anrufen, 69.
Tag Amidas, 46.
Taira, 23.
T'ai-san, 89. 105.
T'ai Tsung, 122.
Takada-ha, 31. 33.
Takakura, 11.
Takakusu, 119. 127.
Takeda, 23. 24.
Tanchō, 28.
Tan-i-shō, 29. 30. 32. 129. 141.
Tanz, verboten, 44.
Tāo, 120; Taoismus, 120. 121. 123.
Tāo-cho, 3. 38. 73. 121. 122.
Tariki, 17. 18. 51. 125.
Tasuke tamae, 48.
Tathāgata, 43. 85. 116. 145. 148. 149. 150. 152. 155. 159. 163. 164. 165. 166.
Tatkraft (vīrya), 56.
Tatsünden, 41.
Tautropfen, als Bild des Vergänglichen, 140.
Tausendmaliges Anrufen, 71. 72. 73.
Teich (im Reinland), 81.
Tempelandacht, 47.
Tempelzahl, 17.
Temporäre Wahrheit, 140.
Tendai, 2. 3. 10. 16. 24. 33. 46. 71. 122. 124.
Tenjin (Seshin), 3. 16. 119. 121.
Tenjō, 54.
Tennent, E., 118.
Tenninshi, 85.
Tennōji, 66.
Teufel, 109.
Thān-lwān (Donran), 3. 98. 120. 121.
Thien-tsin, 119.
Tiefer Glaube, 60—62.
Tiefe Wahrheit, 142.
Tien-tai, 2. 112.
Tier, 53. 101. 118.
Titel des Buddha, 43.
Tiryag-yoni-gāta, 53.
Tod, 46; die Teufel des —, 109.
Tō-daiji, 84.
Todesfurcht, 89. 94. 109. 128.
Todesjahr Buddhas, 40.
Todesstunde, 55. 58. 69. 71. 83. 89. 94. 107. 108 ff. 135. 136. S. auch Abscheiden etc.
Todsünden, 41.
Töten, 41. 44. 66. 133.
Tōgoku Kōsō-den, 23. 24.
Tōha Hongwanji, 16.
Tokimune, 24.
Tokimitsumaro, 24.
Tokitsuna, 23.
Tokugawa, 30. 160.
Tōkyō, 22. 23. 28.
Tomitoki, 23.
Tonsur, 11. 24.
Torheit, 41. 108. 131.
Tosotsu-den, 84.
Totomi, 23.
Trägheit, geistliche, 62. 74.
Transmigration, 19. 20. 50. 54. 83. 98. 102. 115. 135.
Traum, 27. 107.
Tripitaka-Gelehrter, 120; — Kanon, 11.
Tropfen, steter, 89.

Troup, James, 34.
Tsi-kung, 80.
Tsing-thu-shi-i-lun, 111.
Tsukushi, 80.
Tugenden, 105.
Tun, 18. 70. 71. 74. 97. 100. 128. 134.
Tushita-Himmel, 84.

Uchimaro, 16.
Udāyana, 84.
Übel, vierundachtzigtausend, 43.
Überlieferung, echte, 129.
Übersetzer heiliger Texte, 120.
Übung, 65. 67. 89. 105. 136.
Umfahn, 106. 107. 124. 136.
Umgang mit religiösen Freunden, 100.
Unbegreifbarkeit Buddhas, 116; — seiner Lehre, 117.
Unbestand der Dinge, 25. 46.
Unfreiheit, 162.
Ungelehrte, 129. 130. 131.
Ungebührliche Haltung beim Gebet, 73.
Unglaube, 130. 132.
Universalismus der Gnade Buddhas, 47. 49. 50. 51. 53. 54. 55. 75. 86. 90. 97. 114. 115. 117. 139. 144
Unkeuschheit, 44.
Unnennbarkeit des Lichtes Buddhas, 117.
Unreinheit, 25. 70. 98. 112. 115. 132. 134 u. ö.
Unwahrhaftigkeit, 112.
Unwissenheit, 65 u. ö.
Unzulänglichkeit menschlichen Wollens und Vollbringens, 50. 51.
Upāya, 44. 79.
Urgelöbnis (Urverheißung), 51. 61. 66. 67. 68. 69. 72. 75. 76. 77. 78. 88. 96. 97. 100. 101. 104. 109. 110. 111. 112. 113. 117. 119. 122. 133. S. auch Gelöbnis etc.
Ursachen, 20. 143.
Uruma, 11.
Uten, 84.
Uyeno, 32.

Vaidehī, 9. 83. 122. 166.
Vairochana, 3. 136.
Valée Poussin, Louis de la, 119.
Varenius, B., 6.
Vasubandhu (Seshin, Tenjin), 2. 3. 10. 16. 119. 120. 121.
Vater (Amida Buddha), 25. 70. 146. 147. 148. 151. 163. 166.
Vatermord, 41.
Vegetarianismus, 11. 18.
Verblendung, 65.
Verdammte, 53.
Verderbnis, allgemeine, 52.
Verdienstakte, 105.
Verdienstlichkeit des Anrufens, 15. 106. 108.
Verehrungswürdigen, die zwei, 116.
Verfolgung, 132.
Vergänglichkeit, 25. 40. 70. 83. 90. 95. 140. 146. 153 f. S. auch Tautropfen, Unbestand.
Vergangenheit, 157 f.
Vergeben, 56. 146
Vergeltung, 62. 67. 101; Land der —, 122. 130. 137. 139. 142.
Verheißung Midas, die vorzeitliche, 40. 44. 55. 56. 64. 66. 67. 74. 88. 95. 96. 108. 114. 115. 117. 125. 129. 134. 135. 138. S. auch Gelöbnis, Urgelöbnis etc.
Verirrung, 121.
Verkehrtheit, fleischliche, 58. 134.
Verkörperungsfähigkeit des Dharma-kāya, 120.
Vernichtung, 117; — des Gesetzes Buddhas, 52.
Versenkung, geistige, 2. 19. 136.
Versinken im Samsāra, 44. 60. 61. 78. 112. 141.
Versprechen Amidas, 110. 130.
Verstorbenen-Verehrung, 126.
Versuchung, 58.
Vertrauen, 39. 55. 56. 57. 60. 61. 62. 64. 65. 66. 69. 70. 72. 76. 77. 79. 84. 86. 88. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 107. 114. 115. 122. 123. 125. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 138. 139. 142. 144. 159. S. auch Glaube.
Verzagtheit, 56. 65. 70. 91. 93. 96. 114.
Verzückung, 119. 150.
Vier Arten Geburt, 127.
Vier edle Wahrheiten, 10.
Vier Exerzizien, 42.
Vier Falten, 15.
Vier Hauptsünden, 44.
Vier heiligen Früchte, die, 12.
Vier Irrvorstellungen, 25.
Vier Māras, 109.
Vier Posituren, 57.
Vier Seligkeitsübungen, 136.
Vier Sünden des Mundes, 41.
Vierundachtzigtausend Lehren, 1. 13.
Vier Vollkommenheiten, 151.
Versiegelte, 117.
Vinaya-Schule, 2.
Vijnamātra-Schule, 2.
Vīrya, 56. 75.
Vishvakarman, 84.
Vogelfang, 134.
Vorhimmel, 16.

Vorsatz Amidas, der gnädige, 15. 17. 49. 51. 56. 66. 75. 87. 97. 98. 110. 117. 118. 121. 125. 138. S. auch Gelöbnis etc.
Vollkommenheiten, die vier, 151.

Wässerige Natur des Mondes, 108.
Wahrhaftigkeit, 18. 59 f. 147; — Buddhas, 111. 112. 132.
Wahrheitsschar, 19.
Waldung der Lüste, 120.
Wanderer, als Bild des Menschen, 144.
Wandlungskünstler, 120.
Wa Rongo, 101.
Wasserball, 108.
Wasserstrom, 70. 71. 91. 92.
Wege, die schlimmen, 53. 113.
Wehmut, 46.
Weib, Stellung desselben, 94—96.
Weihrauch, 69.
Weise, der, 82. 85. 118.
Weisheit, 65. 96. 117; — Buddhas, 18. 79. 105. 113. 115. 122. 143.
Weisheitsmeer des Urgelübdes, 122.
Weissagung, 118.
Weißpferdtempel, 11.
Weltbeherrscher, 94.
Weltleben, 55.
Weltverstricktheit, 86. 103.
Wen, 80.
Werke, gute, s. Gute Werke.
Werketun, 87. 93.
Westen, 91. — Amidas Paradies im —, 13. 28. 40. 84.
West-Hongwanji, 16. 30. 31.
Westliche Abteilung der Jōdo-Sekte, 23.
Westliches Gestade, 93.
Widersacher der Jōdo-Lehre, 131. 132.
Wiedergeborenwerden im Reinland, 3. 9. 10. 11. 13. 14. 15. 16. 37. 41. 48. 51. 68. 72. 75. 77. 95. 107. 110. 113. 114.
Wildgans, 151.
Wildhirsch, 100.
Wind, als Bild der Lehre, 116.
Winkel im Reinland, 113. 114. 115. 130. 138. 139. 142.
Winkelland (Japan), 123.
Wissenschaft, 19. 124. 131. 132. 156.
Wohltätigkeit, 139.
Wolken, als Bild der Leidenschaften, 137.
Wollen, 67. 93. 97. 133.
Wollen und Vollbringen, 50. 51.
Wonne, 117. 150 f.
Wortgezänke, 132.
Wortsünden, 41.
Wu, 80. 120.
Wunderbare Geburt, 127.
Wunderfrucht, 121.
Wunderkrafterweiser, 120.
Wunsch Midas, der, 53. 75. 76. 77. 98. 117. 132.
Wurzeln, die sechs, 136.
Wu-wei, 123.

Xavier, s. Franz Xavier.
Xingovini, 4.

Yakusoku, 39.
Yamamoto-ha, 32.
Yamashi, 33.
Yamashina, 31. 33.
Yamashiro, 33.
Yāna, die vier, 38. 41.
Yei-Shiu, 122.
Yojana, 160.
Yoketsu, 111.
Yokogoimura, 32.
Yōkwan, 56, 113.
Yoshimizu, 45.
Yoshizaki, 33.
Yuiembō, 128. 133.
Yui-shin-shō, 134. 141.
Yūzū-nembutsu-shū, 73.

Zahl, der Anrufungen, 73; —, der Lehren Buddhas, 43.
Zai-se-ji-zai-ō, 116.
Zauberei, verboten, 20.
Zehn Gebote, 41.
Zehnmaliges Anrufen des Namens Buddhas, 10. 17. 18. 39. 40. 41. 42. 48. 49. 51. 53. 56. 65. 68. 69. 71. 72. 87. 93. 95. 96. 97. 98. 101. 109. 110. 113. 135.
Zehn Richtungen, 17. 39. 40. 48. 49. 51. 53. 75. 95. 111. 117.
Zehn Sünden, 41. 52. 56. 87. 93. 135.
Zehntausend Jahre der Letzten Tage des Gesetzes, 40. 47.
Zehntausendmaliges Anrufen, 71. 72.
Zeit des Bilderdienstes, 121; — der letzten Tage, 121; — der Zerstörung des Gesetzes, 121.
Zenchishiki, 142.
Zendō (Shān-tāo), 3. 10 f. 13. 16. 39. 40. 44. 51. 55. 59. 60. 65. 69. 70. 75. 85. 91. 98. 101. 122. 125. 141. 144.
Zendō-ji, 22.
Zenji, 38. 54. 113.
Zennan, 58.

Zenne, 12.
Zennyo, 58.
Zenran, 30. 32.
Zenshin, 140.
Zen-shū, 2 f. 4.
Zenzei, 85.
Zerstörung des Gesetzes, 121.
Ziege, 133.
Zimmermann, 55.
Zōbō, 40.
Zojōji, 22. 23.
Zokutai, 19. 142. 143.
Zölibat, 18. 30. S. auch Ehe.
Zorn, 41. 65. 118. 137. 146.
Zuflucht, 65. 84. 90. 116. 119.
Zukunft, 157.
Zurückkehr der Seligen aus dem Paradiese zur Rettung der Zurückgebliebenen, s. Heilandspflicht.
Zweifel, 16. 18. 19. 42. 50 f. 52. 55. 60. 63. 66. 67. 68. 70. 76. 77. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 94. 95. 96. 99. 107. 109. 111. 112. 113. 115. 116. 123. 129. 130. 132. 133. 134. 138. 139. 140.
Zweifelschloß, 130.
Zweige der Jōdo-shū, 22 f.; — der Shin-shū, 30 ff.
Zwei Heiligen, die, 27.
Zwei Paare und vier Falten, 15.
Zwei Ströme-Gleichnis, 70. 91—93. 107.
Zweiunddreißig Merkmale des Buddha, 137.
Zwiefacher Glaube, 60 f.
Zwiespalt erregen, 41.

Studien über christliche Denkmäler

Neue Folge der „Archäologischen Studien zum christl. Altertum u. Mittelalter".

Herausgegeben von **Johannes Ficker.**

Heft 1: **Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit** von **Karl Michel.** X u. 128 S. gr. 8°. 1902. M. 3.20.

Heft 2: **Die frühchristlichen Darstellungen von der Kreuzigung Christi** von **Johannes Reil.** VIII u. 128 S. gr. 8°. Mit 6 Tafeln. 1904. M. 4.—.

Heft 3: **Das geographische Mosaik von Madaba,** die älteste Karte des heiligen Landes von **Adolf Jacoby.** Mit einem Plan der Karte u. 4 Abbildungen. X u. 110 S. gr. 8°. 1905. M. 4.—.

Heft 4: **Die christlichen Denkmäler des ersten Jahrtausends in der Schweiz** von **Samuel Guyer.** Mit 3 Abbildungen. XIII u. 115 S. gr. 8°. 1907. M. 5.—.

Heft 5/6: **Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien.** I. Darstellender Teil von **Hans Rott.** Nebst Beiträgen von K. Michel, L. Messerschmidt, W. Weber. Mit 6 Tafeln, 130 Abbildungen und einer archäologischen Karte von Klein-Asien. XXI u. 394 S. gr. 8°. 1908. M. 25.—, geb. M. 28.—.

Heft 7/8: **Die St. Michaeliskirche zu Hamburg und ihre Erbauer.** Ein Beitrag zur Geschichte der neueren protestantischen Kirchbaukunst von **Walter H. Dammann.** Mit 20 Abbild. 1909. VI u. 207 S. gr. 8°. M. 6.—, geb. M. 7.50.

Heft 9: **Die Darstellung der Auferstehung Christi.** Ihre Entstehung und ihre ältesten Denkmäler von **Otto Schönewolf.** Herausgegeben von Johannes Ficker. 1909. XII u. 88 S. gr. 8°. Mit 2 Tafeln und 1 Abbildung im Texte. M. 3.—.

Heft 10: **Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu.** Von **Johannes Reil.** 1910. ca. 160 S. gr. 8°. M. 5.—.

Die Studien über „Christliche Denkmäler" sind eine Fortsetzung der von Johannes Ficker herausgegebenen „Archäologischen Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter". Nur ist, wie schon der veränderte Titel angezeigt, der Rahmen weiter gedacht. Es sollen auch Denkmäler der neueren Zeit, insbesondere des Reformationszeitalters zur Veröffentlichung und Untersuchung gebracht werden.

Die Persönlichkeit des Herausgebers und die voraufgehende Serie der „Archäologischen Studien" geben Charakter und Absicht des neuen Unternehmens an. Die bildlichen Denkmäler sind lange Zeit gar nicht als geschichtliche Quellen verwendet worden und finden auch heute noch bei weitem nicht die Beachtung und Verwertung, die sie haben müssen. Andrerseits hat sich eine Betrachtung herausgebildet, die sich mit der ästhetischen Würdigung des Bildwerks erschöpft, die archäologische und geschichtliche beiseite stellt, das Inhaltliche vernachlässigt. Dort eine Lücke auszufüllen, hier das Gleichgewicht mit herstellen zu helfen, ist ein Zweck der „Studien".

Mit der eindringenden Würdigung der Denkmäler wird aber zugleich eine immer dringendere Aufgabe erfüllt werden. Die Denkmäler sind zum weitaus grössten Teile aus dem Bedürfnis und der bildenden Kraft des Volks herausgewachsen. Das Volk darum lehren sie kennen, die Stimmungen und Schwingungen der Volksseele lassen sie belauschen, vor allem die Volksfrömmigkeit verstehen. Damit geben sie das Verständnis für die breite Grundlage aller geschichtlichen Entwicklung, sie führen in die Tiefe zu deren Wurzeln. So fördert ihr Studium das kulturgeschichtliche Verständnis im weitesten Umfange und im höchsten Sinne und dient damit einer Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung, die unserer Zeit ebenso nahe liegt, als sie vielfach noch, auch in der theologischen Literatur, viel zu kurz kommt.

In Vorbereitung:

Heft 11: **Zur Baugeschichte des Strassburger Münsters. Langhaus. Älteste Fassadenrisse. Fassade.** Von Hans Kunze.

Heft 12 u. 13: **Kleinasiatische Denkmäler.** II. Historisch-systematischer Teil. Von Dr. Karl Michel.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

2:1 Coll.

Haas, Hans, ed. and tr.
"Amida Buddha unsere zuflucht"

BL
74
Q8
v.2:1

LC Coll

GTU Library
BL74 .Q8 v.2:1 G
Haas, Hans/"Amida Buddha unsere zuflucht
3 2400 00050 9384